Th. U.
1579 II, 2
<36616366820016

<36616366820016
Bayer. Staatsbibliothek

Frank, Franz Herm. Reinh.
(Systemat. Theologie)
T. II. System d. christl. Wahrheit
2. Hälfte

Moritz Weber, stud. theol. Erlangen S. S. 1886.

SYSTEM

DER

CHRISTLICHEN WAHRHEIT

VON

DR. FR. H. R. FRANK,
GEHEIMRATH, O. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN ERLANGEN.

ZWEITE HÄLFTE.

ZWEITE VERBESSERTE AUFLAGE.

ERLANGEN,
VERLAG VON ANDREAS DEICHERT.
1886.

Wb 57/49

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Vorwort.

Die Art und das Mass der Verbesserungen, welche zwecks neuer Auflage diese zweite Hälfte erfahren hat, entspricht im Allgemeinen dem Verfahren beim ersten Theil. Ich hoffe nichts Wesentliches in der Fortentwickelung der dogmatischen Theologie während der letzten fünf Jahre übersehen zu haben, bitte aber die darauf verwendete Mühe nicht nach dem Umfang der Aenderungen zu beurtheilen. Oft habe ich, mit oder ohne Nennung von Namen, nur in der Kürze Anschauungen besprochen oder angedeutet, die mich doch längere Zeit beschäftigt hatten; mitunter glaubte ich auch ganz stillschweigend an ihnen vorübergehen zu dürfen. Es lag mir daran, die Einheitlichkeit der Darstellung und das Gleichmass der Theile nicht durch jeweilige, polemischen oder sonstigen Rücksichten entstammende Anschwellungen beeinträchtigen zu lassen. Zudem lehrt die Erfahrung, dass die Kraft zur Ueberwindung der Gegensätze viel weniger in der Polemik als in der positiven Entfaltung der Glaubensthatsachen und ihres Zusammenhanges gelegen sei.

Wenn die Dogmatik nicht bloss aus individueller Schriftforschung oder gar aus beliebiger Speculation hervorgeht, sondern aus dem jeweiligen Glaubensbewusstsein der in der Bewegung zum Ziele begriffenen Gemeinde, so ist wohl zu ermessen, wie schwierig es gerade in der Gegenwart sein wird diesem Bewusstsein den entsprechenden Ausdruck zu geben. In Anbetracht Dessen kann Niemand lebhafter als ich selbst die Mängel empfinden, an denen trotz ernstlichen Bemühens meine Arbeit nach Form und Inhalt leidet. Aber um so mehr habe ich Ursache, für den Segen den Gott darauf gelegt hat und für das entgegenkommende Interesse der Leser zu danken.

Herr Pfarrer Böckh in Fessenheim und Herr Pfarrer Knappe in Thuisbrunn haben, jener durch das Schriftstellen- und Namenregister, dieser durch das Sachregister, ein dankenswerthes Verdienst um die Brauchbarkeit des Werkes sich erworben.

Erlangen, den 18. Februar 1886.

Dr. Frank.

Inhalt.

Dritter Abschnitt.

Die Regeneration.

Seite

§. 27. Die Regeneration umfasst die positiven Auswirkungen der Erlösungsidee, durch welche nach Massgabe ihres principiellen Verhältnisses zur Schöpfungsidee die von Gott für Gott geschaffene, aber durch die Sünde degenerirte Menschheit ihrer Bestimmung Menschheit Gottes zu sein zugeführt wird. Insofern die werdende Menschheit Gottes in dem gottmenschlichen Erlöser ihr Centrum hat, enthält die Thatsache der Regeneration und darum auch deren Lehre drei Stücke: die Menschheit Gottes als für den Gottmenschen werdende, die Menschheit Gottes als in dem Gottmenschen gesetzte, die Menschheit Gottes als aus dem Gottmenschen erwachsende 1

§. 28. Die Auswirkung der Erlösungsidee in der Regeneration constituirt die übernatürliche Offenbarung, deren supranaturales Wesen ebendarin besteht, dass sie aus der Schöpfungsordnung, mit welcher sie gleichwohl in widerspruchslose Beziehung tritt, sich nicht erklärt und umdeswillen den Charakter des Wunders allewege an sich trägt 8

Erstes Kapitel.

Die Menschheit Gottes als für den Gottmenschen werdende.

§. 29. In die gefallene Menschheit ist die Potenz der Erlösung von Anfang an supranatural aber als geschichtlich sich auswirkende hineingelegt, unter welchem Gesichtspunkt nicht bloss die Auswahl und Führung des heilsmittlerischen Volkes, sondern auch die unter Gottes Hand stehende Entwickelung des Heidenthums betrachtet sein will . 35

§. 30. Das Werden der Menschheit Gottes für den kommenden Gottmenschen realisirt sich sonderlicher Weise in dem israelitischen Volke: Gesetz und Verheissung, That- und Wortoffenbarung, urkundliche ATliche Schrift 48

Seite

Zweites Kapitel.

Die Menschheit Gottes als in dem Gottmenschen gesetzte.

§. 31. Sinn und Recht des Ausdruckes an Stelle der hergebrachten Bezeichnung von Christi Person und Werk Erlösungsprincip und Erlöserperson. Menschwerdung des Sohnes mit Rücksicht auf die Sünde. Nothwendigkeit der Menschwerdung 74

§. 32. Art der Menschwerdung gemäss dem hypostatischen Charakter des Sohnes ohne Wesensveränderung in Gott nach Seiten der Möglichkeit und Wirklichkeit. Identität des menschwerdenden und menschgewordenen Subjects. Sonderliche Empfängniss und Geburt. Sündlosigkeit 92

§. 33. Ergebniss der Menschwerdung das Dasein des Gottmenschen ohne ferneres Werden der persönlichen Einheit. Der Menschensohn. Die Art der hypostatischen Einheit Naturen- und Idiomengemeinschaft 114

§. 34. Menschwerdung und Entäusserung nebst Erniedrigung. Das Subject der Entäusserung. Das Wesen der Entäusserung. Entwickelung des Bewusstseins Jesu. Verhältniss zum Vater . . 137

§. 35 Das Erlösungswerk auf Grund der Entäusserung als Erzeigung sündlosen sühnenden Gehorsams im einheitlichen Erlöserleben, Leiden und Sterben: stellvertretende Genugthuung und Ueberwindung Satans. Erlösung und Versöhnung. Opfer und Priesterthum. Gegen die Lehre vom dreifachen Amt 157

§. 36. Die Erhöhung Christi als nothwendige Consequenz seiner sühnenden Leistung. Die Auferstehung. Begräbniss und Niederfahrt. Das Wesen der Erhöhung. Die Acte der Erhöhung. Himmelfahrt. Sitzen zur Rechten Gottes. Königliche Machtbethätigung. Intercession. Prophetische Bethätigung. Wiederkunft und Endgericht 204

Drittes Kapitel.

Die Menschheit Gottes als aus dem Gottmenschen erwachsende.

Erstes Stück.

Die Menschheit Gottes als Object des Werdens.

§. 37. Actualisirung der principiell in Christo gesetzten Menschheit durch Herauszeugung derselben aus dem erhöhten Heilsmittler oder durch Hineinbildung der Erlöserkräfte in die natürliche Menschheit. Durch den h. Geist unbeschadet der Unmittelbarkeit des Wirkens Christi 234

§. 38. Gottmenschliche, geistleibliche Form der Mittheilung. Zunächst durch das Gnadenmittel des Wortes Priorität des Wortes. Die durch das Wort vermittelte Gabe. Dies Wort nicht iden-

Seite

tisch mit der h. Schrift. Die Inspiration dieses Wortes. Gesetz und Evangelium. 243

§. 39. Gleichgeartete Selbstmittheilung Christi durch das Medium greifbarer und sichtbarer Elemente. Die Sacramente keine gesetzliche Institution. Keine nur symbolische Darstellung 258

Die Taufe Johannis. Das Sacrament der Taufe. Wirkung des Taufsacraments. Kindertaufe. Verbürgung der Realität dieses Gnadenmittels 264

Das Abendmahl. Grundlagen der dogmatischen Auffassung. Heilsnothwendigkeit des Genusses von Fleisch und Blut des Herrn nach Joh. 6. Die Einsetzungsworte des Sacraments. Das Wesen des Sacraments. Die sacramentale Verbindung. Kein Opfer, aber Opfermahlzeit. Bedingungen der Realität. Segenswirkung und Würdigkeit des Empfangs 279

Verhältniss der Gnadenmittel unter einander. Ob noch andre Sacramente. Sonstige analoge Acte 301

Zweites Stück.

Die Menschheit Gottes als Subject des Werdens.

§. 40. Das Werden der Menschheit als Objectes zielt auf ihr subjectives Selbstwerden als sachliche Wirkung bei zeitlicher Coincidenz. Berufung, Rechtfertigung, Erneuerung bezeichnen die Acte dieses Selbstwerdens. Berufung als Setzung geistlichen Lebensanfanges. Die Art dieser Setzung. Berufung als Wiedergeburt und Bekehrung. Berufung als Erleuchtung. Berufung und heilsame Reue 310

§. 41. Die behufs des Glaubens und der Rechtfertigung werdende Spontaneität. Widerstand und Willigkeit beim Zuge Gottes. Der Glaube. Das Object des Glaubens. Rechtfertigung als Correlat des Glaubens. Gerechterklärung. Rechtfertigung, Sündenvergebung und Adoption. Rechtfertigung und Bekehrung. „Busse und Glaube“ . 327

§. 42 Erneuerung als nothwendige Folge. Jakobus von der Rechtfertigung. Vom ersten Act des Glaubens zum Process. Liebe und Hoffnung aus dem Glauben. Die gute Frucht des guten Baums. Die Herrschaft des neuen Ich. *Unio mystica.* Die guten Werke. Im Verhältniss zur Rechtfertigung 348

Drittes Stück.

Die Menschheit Gottes als Object-Subject des Werdens.

§. 43. Sinn und Wichtigkeit der Zusammenfassung. Die Kirche in ihrem Wesen. Die Kirche im Verhältniss zu Christo. Die Prädikate der Gemeinde Gottes. Die Selbstthätigkeit der Gemeinde. Petrus der Fels, die Apostel der Grund der Kirche. Functionen auf Grund von Gaben. Folgerungen aus dem Wesen der Kirche 369

Seite

§. 44. Die erscheinende und organisirte Kirche im Verhältniss zu ihrem Wesen. Nothwendigkeit der Erscheinung. Nothwendigkeit der Beimischung nichtwesentlicher Elemente. Modus der Organisation. Dienst des Wortes und Vorstandschaft. Die Amtsträger und ihre Auctorität. Das Bekenntniss. Die Specialbekenntnisse. Die Particularkirchen. Sichtbare und unsichtbare Kirche . . 386

§. 45. Das urkundliche NTliche Schriftwort aus der Anfangskirche hervorgegangen. Schriftwort und Gotteswort. Prärogative des Schriftworts. Einordnung des Schriftworts unter die Heilsthatsachen. Nothwendigkeit der schriftlichen Fixirung. Das Mass der Untrüglichkeit *Sufficientia* und *perspicuitas*. Inspiration des NTlichen Schriftworts. Die christliche Kirche und das A. T. Geschichtliche Auffassung des A. T. 409

Dritter Theil.

Das Ziel des Werdens.

§. 46. Das nothwendige Ziel.
Die auf das Ziel gerichtete christliche Hoffnung. Die Sicherheit der christlichen Hoffnung. Der Besitz des Glaubens und der Gegenstand der christlichen Hoffnung. Die Wichtigkeit der specifisch christlichen Begründung. Gegenüber unzureichender Erkenntniss . 434

§. 47. Das vorläufige Ziel.
Grundlegung. Das vorläufige Ziel des Einzelnen. Die ATliche und die NTliche Hoffnung als hierauf gerichtete. Nähere Bestimmung des Zwischenzustandes vor dem Endziel. Die vorläufige Vollendung der Gemeinde. Die Wiederherstellung des Reiches für Israel. Die erste Auferstehung und das Millennium. Ordnung der Momente des vorläufigen Zieles der Gemeinde . 446

§. 48. Das Endziel.
Die Herbeiführung des Endziels. Der Auferstehungsleib. Das Endgericht gemäss den Werken. Ob Wiederbringung oder Vernichtung der Unfrommen. Die Vollendung der Menschheit Gottes. Die Vollendung in der Beziehung auf Gott und auf die Menschheit in sich selber. Reichsübergabe von Seiten des Heilsmittlers. Abschluss des bisherigen Werdens. Gott Alles in Allem 474

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Dritter Abschnitt.

Die Regeneration.

§. 27. Die Thatsache der Regeneration umfasst alle positiven Auswirkungen der Erlösungsidee, durch welche die von Gott für Gott geschaffene, aber durch die Sünde degenerirte Menschheit ihrer Bestimmung Menschheit Gottes zu sein zugeführt wird. Die hiermit gegebenen Realitäten sind eben so gewiss sonderlicher Art, nämlich in dem bisher dargestellten Vollzug des Werdens nicht schon mitgesetzt, als die Erlösungsidee ihrem Wesen nach von der Schöpfungsidee, aus welcher ja auch in ihrer Weise die Degeneration erklärt sein will, sich unterscheidet; laufen aber ebensowenig nur neben jenem Werdeprocess her, ohne stetige Beziehung auf ihn und ohne ihn in sich aufzunehmen, als Dieses von der Erlösungsidee in ihrem Verhältniss zur Schöpfungsidee zu sagen war. Insofern nun die Realisation und das Dasein des Gottmenschen und seines Erlösungswerkes das Centrum der Auswirkungen der Erlösungsidee ist, zerfällt die Thatsache der Regeneration und somit auch ihre dogmatische Darstellung in drei Stücke: die Menschheit Gottes als für den Gottmenschen werdende, die Menschheit Gottes als in dem Gottmenschen gesetzte, die Menschheit Gottes als aus dem Gottmenschen erwachsende.

1. Als eine Rückwirkung der Erlösungsidee durften und mussten wir es ansehen, dass die natürliche Menschheit in ihrer Bedingtheit von den Factoren der Generation und der Degenera-

tion erlösungsfähig geblieben ist. Aber ebendarum hatten wir Ursache, diese Rückwirkung von den positiven Auswirkungen der Erlösungsidee zu unterscheiden. Es handelte sich dort noch um keine Realität, keine Veranstaltung Gottes, wodurch thatsächlich, wenn auch nur in den ersten Anfängen, aus der degenerirten Menschheit eine auf Gott hinstrebende, mit Gott geeinigte Menschheit hergestellt wird; sondern bloss um die Aufrechterhaltung der Möglichkeit, inmitten der Degeneration und trotz derselben durch die alsdann hervortretenden und einwirkenden Erlösungsfaktoren solch eine Menschheit Gottes zu verwirklichen. Oder mit andern Worten, es handelte sich dort um lediglich natürliche, der Schöpfungsordnung, die auch nach Eintritt der Sünde und im Process der sündigen Entwickelung sich durchsetzt, angehörige Factoren, welche aber gleichwohl einen Charakter an sich tragen, wornach sie das Fundament zu erhalten geeignet sind dessen es zur Herstellung einer Menschheit Gottes bedarf — einen Charakter, der sich nur daraus erklärt, dass Gott mit diesem gefallenen Menschengeschlecht noch Gedanken des Friedens hat. Dort begegneten wir noch nicht der schöpferischen Wirksamkeit der Erlösungsidee, wodurch ein Neues, neue Existenzen und Realitäten gesetzt werden, gleichwie solche durch die Schöpfungsidee gesetzt worden sind, sondern nur einer die schlimmen Wirkungen der Sünde hemmenden, die natürlichen Factoren insoweit bestimmenden Influenz; hier dagegen, auf dem Gebiete in welches einzutreten wir jetzt im Begriffe stehen, macht sich eine andere Generation, nämlich eine Regeneration, der vorhandenen Degeneration gegenüber geltend, und inmitten der alten der Verderbniss anheimgefallenen Schöpfung erhebt sich ein neuer Himmel und eine neue Erde, in welchen Gerechtigkeit wohnt (2 Petr. 3, 13). Man mag immerhin sagen, dass der gefallene Mensch doch Beides der freien Erlöserliebe Gottes zu danken hat, die Bewahrung der Erlösungsfähigkeit wie den thatsächlichen Vollzug der Erlösung; und man mag sich Dies gegenwärtig erhalten, um die falsche, mechanische Unterscheidung des natürlichen Menschen von dem geistlichen, die wir schon anderwärts beanstanden mussten, zu beseitigen. Aber daneben bleibt es

wahr, dass in dem Glaubensbewusstsein der christlichen Gemeinde sich sondert was sie natürlicher Weise, wenn auch mit Einrechnung der Erlösungsfähigkeit, gewesen und was sie durch gnädige Veranstaltung Gottes, durch Auswirkung seiner Erlöserliebe geworden; und das System der christlichen Wahrheit würde dem Thatbestand welchem es Ausdruck zu geben hat nicht entsprechen, wollte es das Eine mit dem Anderen vermischen.

2. Dieses vorausgeschickt dürfen wir nun um so bestimmter die unlösbare Verbindung hervorheben, in welcher die Realitäten der Regeneration mit jenen der Generation und der Degeneration stehen, gemäss dem Zusammenhang wie er früher zwischen der Erlösungsidee und der Schöpfungsidee nachgewiesen worden ist. Wir werden der Wahrheit in dem Vollzug des Werdens, den wir gleichwie in den vorhergehenden beiden Abschnitten so in diesem darzustellen haben, um so näher kommen, je weniger das Werden der Regeneration als in Wirklichkeit von dem der Generation und Degeneration getrenntes erscheint, wenn doch das Eine wie das Andere auf den dreieinigen Gott als Princip des Werdens und auf die Menschheit Gottes als Ziel des Werdens sich bezieht, und dadurch schon alles blosse Nebeneinander und Nacheinander jenes mehrfachen Werdens ausgeschlossen ist. Es giebt kein irdisches Werden, soweit die Menschheit Gottes das Resultat solchen Werdens, also in der Dogmatik davon zu handeln ist, in welchem nicht seit Eintritt der Degeneration die Factoren und Momente jenes dreifachen Werdens, wenn auch in verschiedenem Masse und in mannigfaltigster Mischung, beieinander wären und miteinander das Resultat bedingten. Mussten wir vordem immer wieder darauf aufmerksam machen, dass die Acte der Generation, wie z. B. der der Weltregierung und Providenz, in Wirklichkeit nicht bloss von dem Schöpfungsgott, sondern zugleich von dem Erlösungsgott ausgehen und darnach bemessen sein wollen, so haben wir jetzt, wo es sich um die Auswirkungen der Erlösungsidee handelt, durchweg im Sinne zu behalten, dass diese Realitäten inmitten der durch Generation und Degeneration gesetzten Welt in stetiger Beziehung darauf, ja auch, wie es später gezeigt werden wird, durch Vermittelung derselben sich verwirklichen,

ohne doch damit ihre Eigenart und ihre sachliche Verschiedenheit aufzugeben. Gott hat diese natürliche, gefallene Welt nur darum fortbestehen lassen und waltet ihr mit den schöpfungsmässigen Kräften inne, um aus ihr die geistliche Welt zu bereiten, die durch die Erlösungskräfte werdend aus der natürlichen wird; und hinwiederum lässt er die Factoren der Regeneration nur darum wirken, weil es zu Regenerirendes giebt welches zu solcher Erneuerung bestimmt ist, so dass auf den thatsächlichen, zu einer Menschheit Gottes führenden Werdeprocess gesehen erst durch Hinzunahme dieses dritten Momentes die Darstellung der Wirklichkeit jenes Processes entspricht. Wir verlieren also gar Nichts von der Einheitlichkeit des Werdeprocesses dadurch dass wir nicht wie Andere die Erlösungsidee in die Schöpfungsidee aufgehoben haben, sondern wir halten nur unbeschadet jener Einheitlichkeit in Uebereinstimmung mit dem Glauben der Gemeinde die Momente des Werdens gebührend auseinander und bleiben uns dabei Dessen bewusst, wie die Succession in der Darstellung nur unvollkommen Dasjenige wiederzugeben vermag was in Wirklichkeit untrennbar beisammenliegt.

3. Wenn es sich so verhält, so erweist sich damit der unmittelbare Anschluss der Christologie an die Lehre von der Sünde, wie derselbe vielfach in der Dogmatik üblich ist, als misslich, jedenfalls missverständlich. Das Unangemessene dieses Verfahrens vergleicht sich der früher abgewiesenen Irrung, wo durch die Stellung des Erlösungsrathschlusses hinter die Lehre von der Sünde der Schein hervorgerufen wurde, als komme die Fassung und das Dasein der Erlösungsidee zeitlich nach dem Eintritt der Degeneration zu stehen, wie sehr dieselbe immerhin mit Beziehung auf die werdende Sünde gefasst sein mag. Hier dagegen entsteht, indem die Person des geschichtlichen Heilsmittlers sofort an die Lehre von der Degeneration herangerückt wird, der Schein, als läge zwischen dem Einen und dem Andern Nichts inne, kein Werden in welchem von Anfang an die Erlösungsidee sich auswirkte damit es zur geschichtlichen Erscheinung des Heilsmittlers komme — als wäre dieser plötzlich und unvorbereitet in die sündige Welt eingetreten. Es war nicht so gemeint, so wenig man

dort bei dem Erlösungsrathschluss auf die Thatsache verzichten wollte dass derselbe ein von Ewigkeit her gefasster sei; aber wenn es nicht so gemeint ist, so wird man auch den Schein, welcher zum Missverständniss der richtigen Meinung führen könnte zu vermeiden haben. Und immerhin mag man sich Dessen erinnern, dass in der That und gar nicht bloss scheinbar unsrer ältern dogmatischen Theologie das Verständniss für die geschichtliche Allmählichkeit in der Auswirkung der Erlösungsidee, in der Heilsbereitung und Heilsoffenbarung vielfach abging — ein Mangel an historischem Sinn, der aus der Dogmatik eine Zusammenstellung religiöser, geoffenbarter Wahrheiten machte, statt auf das Werden der Menschheit Gottes und die es bedingenden oder constituirenden Realitäten zu achten. So dass hier keineswegs nur eine formelle, der Systematik angehörige Differenz vorliegt. Gewiss ist das Heil, wenn wir anders das urkundliche Schriftzeugniss und die entsprechende Glaubenserfahrung wollen Recht behalten lassen, in der Person und dem Werke Christi begründet, und wir werden nachmals die für den Glauben verhängnissvolle Irrung zu widerlegen haben, als sei Christus nur die vollkommenste Erscheinung des ausser ihm und abgesehen von ihm schon vorhandenen Erlösungsprincips, sein Werk mithin lediglich eine Auswirkung der vorhandenen Vaterliebe und nicht zugleich constituirender Factor derselben. D i e s e r Irrung gegenüber, welche nun freilich in ihrer Weise der geschichtlichen Anforderung, jener der Allmählichkeit des Werdens, Genüge leistet, ist die mechanische, ungeschichtliche Anfügung der Person Christi an die Lehre von der Sünde nur ein verhältnissmässig leichter, ja harmloser Missgriff, da er durch die richtige, schriftgemässe Auffassung von der allmählichen Vorbereitung und Offenbarung des geschichtlichen Heilsmittlers unschwer corrigirt werden kann. Ohne alle Frage ist Christus der gottmenschliche Erlöser das Centrum aller göttlichen Auswirkungen, die wir unter dem Namen der Regeneration zusammenfassend auf die Erlösungsidee zurückführen: nirgend in der Geschichte gäbe es erlösendes Thun, Vollzug einer Regeneration, wenn nicht der gottmenschliche Sühner der Anforderung des absoluten Gottes gegenüber dem gefallenen Menschen-

geschlechte Genüge geleistet, oder genauer, wenn nicht Gott durch ihn sichs ermöglicht hätte das degenerirte Geschlecht zu willentlichem fürgöttlichen Sein zurückzuführen. Aber Dieses vorausgesetzt und festgestellt will nun allerdings die Succession des Werdens in der Herstellung solch thatsächlicher Erlösung zum Ausdruck gebracht sein, da doch diese Succession geschichtlich überhaupt und insbesondere heilsgeschichtlich vorliegt; und die Aufgabe ist eben diese nachzuweisen, wie durch Letzteres die Wahrheit des Ersteren sich verwirklicht hat. Würden wir doch sonst auch der Bereitung und Herstellung des heilsgeschichtlichen Volkes Gottes, welche in der Schriftkunde einen so breiten Raum einnimmt, gar keinen sonderlichen Ort in der Dogmatik anweisen können, während dieselbe als Complex der Realitäten, welche das Werden einer Menschheit Gottes zum Ziele und Erfolge haben, unter allen Umständen einen solchen für sich fordert.

4. Hiernach werden sich nun die einzelnen Stücke bezeichnen lassen, welche das Werden der Regeneration charakterisiren, und mit deren Darstellung sohin die Lehre von der Regeneration sich zu beschäftigen hat. Wir bleiben bei ihrer Bezeichnung unserer Gesammtauffassung der Dogmatik treu, wornach wir alle in derselben zu erörternden Realitäten durch die Beziehung auf das Werden der Menschheit Gottes bestimmt sein lassen, und reden daher zuerst von der Menschheit Gottes als für den Gottmenschen werdender, zuzweit von ihr als in dem Gottmenschen gesetzter, zudritt von derselben als aus dem Gottmenschen erwachsender. Die Lehre von Christo dem gottmenschlichen Erlöser nimmt hierbei die ihr gebührende centrale Stellung ein, ohne dass darauf der Blick verharrte, welcher vielmehr auch bei ihr gleichwie auf allen Punkten der Regeneration auf die werdende fürgöttliche Menschheit gerichtet sein muss: denn auch die Erlöser- und die darauf begründete Herrscherstellung Christi gilt einem Ziele welches jenseits derselben liegt (1 Cor. 15, 28), und der dogmatische Ausdruck will Dem entsprechend gewählt sein. Treten nun aber die Auswirkungen der Erlösungsidee von Anfange an geschichtlich hervor und haben sie kein andres Object oder

Ziel als das Werden einer Menschheit Gottes, so wird es richtig sein, alle diese der geschichtlichen Erscheinung des Gottmenschen vorangehenden Realitäten zu subsumiren der Menschheit Gottes als für den Gottmenschen werdender. Die vorbereitenden Momente fassen wir darunter zusammen, welche das Kommen des persönlichen Heilsmittlers in Aussicht nehmen und bedingen, so zwar, dass diese für den Gottmenschen werdende Menschheit Gottes einmal sich darstellt insofern in ihr das Kommen des Gottmenschen und dann insofern sie für das Kommen desselben bereitet wird. Zum Andern aber reden wir von der Menschheit Gottes als in dem Gottmenschen gesetzter, hierunter alles Dasjenige begreifend was sonst in der Dogmatik unter dem Titel der Person und des Werkes Christi erscheint: Christus kommt hier in Betracht als der andere Adam, in welchem potentiell und principiell die zu Gott wiedergebrachte, mit Gott geeinigte Menschheit beschlossen und vorhanden ist. Auch das Werden einer Menschheit Gottes für den gottmenschlichen Erlöser, wie immer es auf die Erscheinung desselben zeitlich hinleitet, ist doch seiner sachlichen Möglichkeit und Wirklichkeit nach durch die in Aussicht genommene und geschichtlich realisirte Person des Gottmenschen bedingt, so dass Alles was Gottesmensch in irgend welchem Stadium seiner Entwicklung ist und heisst thatsächlich durch ihn sich begründet. Endlich tritt der zeitliche Gesichtspunkt wiederum hervor zugleich mit dem sachlichen in dem dritten Stück der Regeneration, der Menschheit Gottes als aus dem Gottmenschen erwachsender, worin alles Dasjenige gelegen ist was man unter der Heilsaneignung versteht. Denn hier wird nun die der Erlösungsidee entsprechende neue generelle Menschheit, welche vorher nur ansatzweise und vorbildlich auftrat, thatsächlich realisirt, aus dem anderen Adam ins Dasein gezeugt, zu einem diesen Bestand entwickelnden Werden, darum allerdings auf allen Punkten des irdischen Daseins noch unvollendet, nichtsdestoweniger aber eine wirkliche, die Bürgschaft ihrer schlüsslichen Vollendung in sich tragende Menschheit Gottes. Alle Acte, wodurch diese reale, generelle Menschheit Gottes, die Gemeinde Jesu Christi, von ihrem gottmenschlichen Erlöser aus sich ver-

wirklicht, mag sie nun Gegenstand seiner Bethätigung oder mittlerisches Subject seiner Bethätigung sein, sind hier zur Darstellung zu bringen: je vollständiger Dies geschieht, um so leichter vollzieht sich alsdann der Uebergang von dort aus zum letzten Haupttheil des Systems, dem Ziel des Werdens.

§. 28. Die Auswirkung der Erlösungsidee, wodurch die Regeneration nach allen Seiten hin bedingt ist, constituirt die übernatürliche Offenbarung: der Erlösungsgott macht sich offenbar indem er die geistliche Welt kraft einer Neuschöpfung ins Dasein ruft und weiterhin ausgestaltet, gleichwie die natürliche Offenbarung auf Grund der Schöpfung und mit dem Dasein der natürlichen Welt gegeben ist. Der übernatürliche Charakter jener göttlich offenbarenden Bethätigung constituirt das Wunder, dieses im strengen Sinne des Wortes genommen, insofern solche Bethätigung auf eine andere Ordnung göttlichen Thuns sich zurückführt als auf jene der natürlichen Schöpfung. Alle Auswirkung der Erlösungspotenzen ist übernatürlich oder, was Dasselbe, wunderhaft, weil und insofern aus der Schöpfungsidee und Schöpfungsordnung nicht erklärlich; aber so gewiss diese Offenbarung der Herstellung einer Menschheit Gottes aus der natürlichen Menschheit gilt, dem Aufbau einer einheitlichen Gotteswelt in welche die natürliche aufgenommen sein wird, so gewiss tritt das übernatürlich Wunderbare in widerspruchslose Beziehung und Verbindung mit dem Natürlichen und Letzteres behufs Gewinnung jenes einheitlichen Resultates in den Dienst des Ersteren.

1. Ehe wir in die einzelnen Stücke der Regeneration, wie sie so eben charakterisirt worden sind, eintreten, richten wir zuvor unsre Aufmerksamkeit auf die übernatürliche Offenbarung

und auf das Wunder, welche dem Vollzug der Regeneration überhaupt angehören, darum auch von ihr schlechthin, nicht aber von einem einzelnen Abschnitt derselben auszusagen sind. Wenn es sich freilich für uns erst darum handelte die Realität dieser Glaubensobjecte zu erweisen, d. h. sie in dem christlichen Bewusstsein als kraft der gläubigen Erfahrung gegeben aufzuzeigen, so wäre der Ort für die Behandlung der übernatürlichen Offenbarung und des Wunders übel gewählt, da von einer Erfahrung jener geistlichen Realitäten abgesehen von dem Vollzuge der Regeneration, nämlich von der Einwirkung der regenerirenden Factoren auf das Subject, also vor Darlegung dieser Influenz, nicht die Rede sein kann. Aber ebendaraus erklärte sich die Stelle, welche die genannten Realitäten in dem System der christlichen Gewissheit, im Gefolge und zwar am Schlusse der transeunten Glaubensobjecte einnahmen, insofern nur in dieser Ordnung und in solchem Zusammenhang sie dem christlichen Subject sich verbürgen, und es liegt uns begreiflicherweise fern die dort gethane Arbeit hier zu erneuern. Wir bleiben vielmehr auch bei diesem Stücke der christlichen Erkenntniss jener principiellen Auffassung der Dogmatik getreu, dass wir die Objecte des Glaubens als gegeben und dem christlichen Bewusstsein vergewissert voraussetzen, mithin die Frage darauf stellen, wie dieselben in dem von Oben nach Unten gehenden Zusammenhange der auf die Herstellung einer Menschheit Gottes hinzielenden Realitäten auftreten und in ihrem Wesen für den Glauben sich erschliessen. Ist also auf der ganzen Linie der Regeneration, als der geschichtlichen Auswirkung der Erlösungsidee, übernatürliche Offenbarung und Wunder gegeben, so können wir ja keinen Schritt in der Einzeldarstellung der Regeneration vorwärts gehen ohne uns dogmatisch über diese Glaubensobjecte verständigt zu haben, und die Nothwendigkeit an diesem Orte des Systems uns jener Realitäten zu bemächtigen ist damit um so mehr bewiesen, als wir früher es ablehnen mussten, von der Absolutheit oder von der Allmacht Gottes aus oder auch bei der Lehre von der Weltregierung die Thatsache des Wunders zum Ausdruck zu bringen, vollends aber die Stellung der übernatürlichen Offenba-

rung an die Spitze oder vor den Anfang des dogmatischen Systems für uns einer Widerlegung nicht mehr bedarf.

2. Steht die Erlösungsidee wirklich in demjenigen Verhältniss zur Schöpfungsidee, wie Das früher (§. 20) zur Aussage kam, ist insbesondere die erstere der letzteren darin gleich dass sie eine schöpferische Idee Gottes ist, welche ebenfalls in zeitlicher Succession die in ihr beschlossenen Realitäten explicirt, so ergiebt sich daraus, dass mit der Auswirkung der Erlösungsidee in analoger Weise Offenbarung Gottes gesetzt ist, wie wir solche als mit dem Dasein der natürlichen Welt gegeben erkannt haben (§. 24, 8). Und es wird gut sein diese Parallele der übernatürlichen und der natürlichen Offenbarung festzuhalten, nicht bloss um einer falschen Verengerung des Begriffes gleich an der Schwelle zu wehren, sondern auch um die correcte Darstellung des Wechselverhältnisses vorzubereiten, in welchem beide Offenbarungsweisen unbeschadet ihres Wesensunterschiedes zu einander stehen. Denn davon kann nun allerdings zunächst keine Rede sein, dass die übernatürliche Offenbarung in einer Belehrung, in einer Mittheilung gewisser höherer Wahrheiten bestehe und in der Weise wie es in der älteren Dogmatik üblich war mit der h. Schrift zusammengerückt werde. Wir haben keinen Anlass, an dieser Stelle zwischen *revelatio immediata*, jener der Propheten und Apostel, und *revelatio mediata*, welche durch Vermittelung des inspirirten Wortes geschehe, zu unterscheiden. Denn mag es immerhin Offenbarung gewesen sein, dass Gott die Apostel und Propheten zwecks des Zeugnisses von seinen Heilsthaten inspirirte, und mag die Schrift immerhin als heilsgeschichtliche Urkunde dieser Erlösungsthaten selbst eine Auswirkung der göttlichen Offenbarung sein, so setzt doch das Eine wie das Andere schon die mit dem geschichtlichen Vollzug der Erlösungsidee, mit dem heilschaffenden Thun Gottes gegebene Offenbarung voraus, und auf diese will zunächst reflectirt sein, ehe die weitere Auswirkung derselben, welche das inspirirte Zeugniss über die Erlösungsthaten und die Entstehung heiliger Schrift bedingte, in Betracht gezogen werden kann. Nicht minder kommt nun auch die vielbesprochene Frage vorerst in Wegfall, wie diese übernatürliche

Offenbarung zu dem menschlichen Verständniss sich verhalte und wie sie demgemäss von demselben als möglich oder wirklich oder nothwendig erkannt werde; eine Frage, die sich begreiflich dann sofort geltend machte, wenn man unter der Offenbarung ausserordentliche Mittheilungen und Belehrungen Gottes für den Menschen, nämlich über irgend welche auf natürlichem Wege nicht zu findende höhere Wahrheiten, verstand. Vielmehr ist unsre nächste Aussage diese, dass indem Gott den Inhalt seines ewigen Erlösungsrathschlusses in zeitlichen Vollzug setzt, indem er das in der ewigen Heilsidee Beschlossene actualisirt, er damit offenbarend aus sich hervortritt, die übernatürliche Offenbarung damit setzt, unangesehen wie es mit der weiteren Aneignung und intellectuellen Vermittelung dieser Offenbarung bewandt sei. Gottes übernatürliche Offenbarung ist ihrem nächsten und allgemeinsten Begriffe nach das Aus-sich-heraustreten des Erlösungsgottes in und mit der Realisirung der von ihm intendirten Neuschöpfung, eine aus den Werken dieser Schöpfung hervorleuchtende Selbstdarstellung und Abspiegelung des Erlösungsgottes, entsprechend jener in den Werken der natürlichen Schöpfung, übernatürlich zu nennen vorerst in keinem anderen Sinne als inwiefern sie der Schöpfungsidee nicht entstammt und in den Werken derselben sich nicht offenbart. Zielt diese Offenbarung, wie aus dem Inhalt der Erlösungsidee sich ergiebt, auf eine geistliche Redintegration der gefallenen Menschheit und mit ihr der natürlichen Welt ab, so folgt daraus von selbst, dass sie für diese Menschheit da sei, sich ihr thatsächlich, darum auch intellectuell, vermitteln werde: wir sind dadurch in der Lage, jene weiteren Auswirkungen des Erlösungsgottes darunter zu begreifen auf welche man fälschlich die übernatürliche Offenbarung beschränkte, die Inspiration und die Schriftoffenbarung. Ja wir werden über diese letztere Beschränkung nun auf Grund des gewonnenen allgemeinen Begriffes auch nach der andern Seite hin, in Beziehung auf die andauernde Regeneration, noch hinausgehen dürfen: wo irgend göttliche Kräfte sich wirksam erweisen, die der Erlösungsordnung angehörig die Regeneration eines Menschen zu Wege bringen, fördern, vollenden, bis zu jenem Schlussact

der Heilsthätigkeit Gottes, durch welchen die neue Menschheit ihrer Idee entsprechend hergestellt werden wird, da überall findet unsern Voraussetzungen gemäss Offenbarung, nämlich übernatürliche Offenbarung Gottes Statt. Mag es in andrer Hinsicht berechtigt und nothwendig sein, zwischen einer Periode der Offenbarung, in welcher das Heil thatsächlich beschafft, und einer anderen zu unterscheiden, in welcher es lediglich angeeignet wird, neue „Offenbarungen“ mithin nicht zu gewärtigen sind, so können wir doch an diesem Orte von jener Unterscheidung noch keinen Gebrauch machen, sondern wir bleiben vorerst dabei, dass auf der ganzen Linie geschichtlicher Auswirkung des Erlösungsrathschlusses in und mit solcher Auswirkung, wie immer dieselbe sich vollziehe, Offenbarung des Erlösungsgottes gesetzt sei.

3. So gewiss wir nach unsern Voraussetzungen über das Wesen der Erlösungsidee in ihrem Verhältniss zur Schöpfungsidee und gemäss der Parallele mit der natürlichen Offenbarung dazu berechtigt sind, den Begriff der übernatürlichen Offenbarung in der bezeichneten Weise zu fassen und auszudehnen, so kann doch erst das urkundliche Schriftzeugniss uns völlige Beruhigung darüber gewähren, dass jene auf systematischem Wege gewonnene Consequenz in der Sache selbst begründet sei. Und hier unterliegt es nun gar keinem Zweifel, dass die oben erwähnte altdogmatische Beschränkung des Offenbarungsbegriffes sich auf das Zeugniss der Schrift mit Nichten berufen kann. Mit Beziehung auf die dem Hause Israel zugedachte Gnade und Treue, deren Erweisung prophetischer Weise als vollzogene erscheint, heisst es Ps. 98, 2: „Kundgemacht (הוֹדִיעַ) hat Jahve sein Heil, vor den Augen der Völker geoffenbart (גִּלָּה) seine Gerechtigkeit“, mit der Wirkung (v. 3), „dass alle Enden der Erde das Heil unsres Gottes schauen“. Und wie dies Psalmwort sichtlich auf den zweiten Theil des Jesaia zurückweist, so finden wir hier in einem Zusammenhang wo das Kommen Jahves zum Troste seines Volkes angekündigt worden ist (Jes. 40, 1 ff.), die Aussage (v. 5): „offenbaren wird sich (נִגְלָה) die Herrlichkeit Jahves und sehen wird alles Fleisch zumal, denn der Mund des Herrn hat geredet“. So dass also ganz abgesehen von aller Inspiration

und Aufnahme in das Schriftwort der thatsächliche Vollzug der Heilsgedanken Gottes in der Geschichte die Offenbarung Gottes bedingt und mit sich führt. Als „Entblössen seines Armes“, des Armes seiner Heiligkeit (חָשַׂף) vor den Augen aller Völker, wird Jes. 52, 10 die Durchführung des Erlösungsrathes (vgl. v. 9) gedacht, so dass mithin die wirkungskräftige Actuosität Gottes selbst als offenbarende erscheint, wiederum mit der Folge, dass „alle Enden der Erde das Heil unsres Gottes schauen“. Ist an diesen und ähnlichen Stellen die Offenbarung Gottes formell nicht ohne Weiteres der Gesammtbethätigung Gottes in der Auswirkung der Erlösungsidee an die Seite gestellt, wie wir es unsrerseits vorhin gethan haben, sondern auf die Durchführung der Heilsgedanken von einem bestimmten geschichtlichen Punkte an bezogen, so steht doch nicht das geringste Bedenken entgegen, drängt sich vielmehr mit innerer Nothwendigkeit auf, dass was auf dem einen Punkte oder innerhalb eines gewissen Stadiums der Realisation des Heilsrathschlusses gilt, von allen gleichmässig gelte. Zwar lesen wir bei Am. 3, 7, 8, „der Herr Jahve thue Nichts, er offenbare denn seinen Rath seinen Knechten, den Propheten: der Löwe brüllt, wer sollte sich nicht fürchten, der Herr Jahve redet, wer sollte nicht weissagen?“ Aber damit ist nicht gesagt, dass Offenbarung überhaupt lediglich in der Mittheilung des göttlichen Rathes an die Propheten behufs der Weissagung bestehe, sondern nur — worauf wir später zurückkommen werden — dass die Thatoffenbarung nicht geschehe ohne eine ihr entsprechende Deutung derselben für das Verständniss der dazu erwählten Organe und Zeugen, oder mit andern Worten, dass die Wortoffenbarung der Thatoffenbarung parallel gehe. Es ist ja freilich an Dem, wie wir oben wiederholt gelesen haben, dass die mit der Auswirkung der Heilsgedanken Gottes gesetzte Offenbarung darauf hinziele, von den Menschen denen sie gilt geschaut und erkannt zu werden; aber mit Nichten folgt daraus, was wir schon hinsichtlich der natürlichen Offenbarung abgelehnt haben, dass nun ohne Weiteres mit solcher Offenbarung auch das Verständniss derselben gegeben sei, oder dass, wie man wohl gemeint hat, jene Offenbarung nicht wäre was sie ist und heisst,

wenn sie nicht *eo ipso* den Menschen offenbar würde. „Wer hat geglaubt unsrer Predigt, und der Arm Jahves über wem ward er offenbar“, heisst es bei Jes. 53, 1 im Hinblick auf das heilbringende Leiden des Knechtes Gottes, von dem hernach gesagt wird dass man ihn misskannt und für Nichts geachtet habe. Es kommen ethische Momente, mithin solche der menschlichen Selbstbestimmung, hier in Betracht, welche vonvornherein die Möglichkeit ausschliessen dass das von Gott Offenbarte gewissermassen mit physischer Nothwendigkeit aufgenommen und dem menschlichen Verständniss offenbar werde. Und Dem entspricht auch dass die vollendete Heilsoffenbarung in Christo zwar als solche vorhanden, aber darum noch keineswegs für Jeden ohne Unterschied offenbar ist. Dass er offenbart worden ist im Fleisch steht 1 Tim. 3, 16 als Voraussetzung Dessen dass er verkündigt worden sei unter den Völkern und geglaubt in der Welt, wornach denn jene Offenbarung sich für die Menschen durch Verkündigung und Glauben, also in ethisch freier Weise, vermittelt. Gewiss hat Christus durch seine gesammte Selbstbezeugung den Namen des Vaters den Menschen geoffenbart, aber doch nur den Menschen welche der Vater ihm aus der Welt gegeben (Joh. 17, 6). Daher die Unmündigen es sind denen die Offenbarung des Vaters zu Theil wird, wogegen sie den Weisen und Selbstklugen verborgen bleibt (Mtth. 11, 25), und andrerseits auf des Sohnes Willen — nicht Willkür — die Entscheidung darüber gestellt wird wer die Erkenntniss des Vaters empfangen soll (Mtth. 11, 27). Das in der Welt gepredigte Evangelium ist verhüllt in den Verlorenen, deren Sinne der Gott dieser Welt geblendet hat (2 Cor. 4, 3, 4 vgl. Joh. 12, 40), während die Selbstoffenbarung des Sohnes gegenüber seinen Jüngern durch deren Liebe zu ihm bedingt erscheint (Joh. 14, 21). Indessen sind wir durch die Betonung jenes Einen Momentes der Offenbarung, welches hier allerdings nicht zu übergehen war, ihrer ethischen Bedingtheit, von dem eigentlichen Ziele unsrer Untersuchung abgekommen, welche zunächst dem Umfang des Begriffes galt. Unerachtet jener Bedingtheit erscheint doch auch im N. T. die gesammte Verwirklichung des göttlichen Heilsrathes, der geschicht-

liche Vollzug desselben, obenan in der Person Christi, als Offenbarung, wie Dieses schon aus den zu anderem Zwecke vorhin angeführten Stellen sich ergiebt (Joh. 17, 6; 1 Tim. 3, 16; Matth. 11, 25): Christus ist die leibhafte Offenbarung des Vaters (Joh. 14, 9), die Worte welche er redet, die Werke welche er thut, sind Worte und Werke des Vaters, mit denen er sich offenbart (Joh. 14, 10 u. a.). Und gleichwie das Ganze solcher Auswirkung die Offenbarung zu seinem Correlate hat, so kann nun auch das einzelne sich Auswirkende, in die Erscheinung Tretende, was irgend ein Moment innerhalb jenes Ganzen bildet, so bezeichnet werden. Es war Offenbarung des Vaters, wenn Petrus und die andern Apostel Jesum als den Christ, den Sohn des lebendigen Gottes, erkannten (Mtth. 16, 17); es fällt unter den Begriff der Offenbarung, wenn der Auferstandene, der als solcher in die Ueberweltlichkeit und Unsichtbarkeit eingetreten ist, sich für seine Jünger versichtbart (φανεροῦν) Marc. 16, 12, 14 vgl. mit Joh. 21, 1. Eine Offenbarung des Sohnes Gottes, des Auferstandenen, war es, deren Paulus zum Zwecke seiner Bekehrung und seines Apostelamtes gewürdigt wurde (Gal. 1, 12, 16). Aber auch jene Visionen, von denen er 2 Cor. 12, 1 ff. redet, heissen Offenbarungen des Herrn; und Offenbarung ist wessen die charismatisch Begabten, insbesondere die Propheten, theilhaftig werden (1 Cor. 14, 26, 30). Noch mehr: jene Wirkung des h. Geistes, unter welcher die Christen als solche stehen, die ihnen kundgiebt wessen sie für ihren Christenwandel bedürfen, also die innerlich erleuchtende, in der christlichen Erkenntniss fördernde Wirkung wird in der Schrift (Eph. 1, 17; Phil. 3, 15) Offenbarung genannt. Und endlich wird es Offenbarung im eminenten Sinne sein, wenn zur Vollendung kommt und in sichtbarer Herrlichkeit hervortritt was in diesem Aeon Gegenstand des Glaubens und der Hoffnung gewesen (vgl. 1 Cor. 1, 7; Rom. 8, 19; 1 Pet. 4, 13). Wir finden also durch das Schriftzeugniss unsre früher auf systematischem Wege gewonnene Aussage bestätigt, dass Offenbarung gegeben sei wo immer eine Auswirkung des Erlösungsrathes und der Erlösungskräfte Statt finde, und Dieses unbeschadet der anderen Thatsache, dass mit

dem Dasein der Offenbarung nicht für Jeden und bedingungslos ein Offenbarsein, ein Verständniss des Geoffenbarten, gesetzt ist.

4. Wir haben früher bei der Bestimmung der Erlösungsidee betont, das dieselbe auf eine Neuschöpfung hinziele, welche sich der natürlichen Schöpfung gegenüber und an die Seite stelle (§. 20, 6). Und ebendort wurde gesagt, dass der Inhalt jener ewigen Erlösungsidee durch nichts Anderes sich uns erschliesse, als durch die thatsächliche Realisation derselben, deren Frucht die jeweils verwirklichte Gemeinde Gottes ist. Diese, welcher Gott geoffenbart hat und ferner offenbart was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und was sonst in keines Menschen Herz gekommen (1 Cor. 2, 9, 10), das *μυστήριον χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένον* (Rom. 16, 25), das *μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ* (Eph. 1, 9), das *μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων* (Col. 1, 26), zu dessen Erkenntniss von Seiten der Gemeinde es ja allerdings der sonderlichen, in dem allgemeinen Begriff der Offenbarung inneliegenden Kundgebung durch die prophetischen Schriften (Rom. 16, 26) und durch apostolischen Dienst (Col. 1, 25—27) bedurfte — diese Gemeinde ist der Focus in welchem alle Strahlen jener Offenbarung zusammenlaufen, und als Wirkung derselben, als ihr entsprechendes Erzeugniss, ist sie allein competent und befähigt, solche Offenbarung auch intellectuell zu würdigen. Die sonst in der Dogmatik, namentlich in den Prolegomena derselben behandelten Fragen nach der Möglichkeit, Nothwendigkeit, Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung, insbesondere aber jene nach der Beschaffenheit solcher Offenbarung, überkommen damit, wie Dies in einem anderen Zusammenhange schon das System der christlichen Gewissheit gezeigt hat, für uns eine wesentlich verschiedene Gestalt. Ohne Zweifel lässt sich auch vom Standpunkte der christlichen Gemeinde aus, welche durch jene Offenbarung geworden ist, die Frage nach der Möglichkeit derselben erheben: zunächst im theologischen Sinne, inwiefern die Neuschöpfung, in welcher der Erlösungsgott sich offenbart, von ihm als von der natürlichen Schöpfung verschiedene und doch darauf bezügliche ausgehen konnte; sodann im anthropologischen Sinne, inwiefern

dem natürlichen gefallenen Menschen diese neue Offenbarung sich thatsächlich und zugleich intellectuell vermittele. Aber selbstverständlich werden diese Fragen hier nicht erhoben, um je nach dem Masse und der Zureichenheit ihrer Beantwortung das Ergebniss zu gewinnen, die übernatürliche Offenbarung werde wohl angenommen werden dürfen, weil sie sich als möglich herausgestellt habe. Sondern die Bedingungen ihrer Möglichkeit werden, wie überall wo das Verständniss des real Vorhandenen in Frage steht, aus dem thatsächlichen und beglaubigten Vollzug des Realen entnommen. Nun sieht man, dass die erstere, theologische, Frage dem Wesen nach für uns schon dort entschieden wurde, wo von der ewigen Erlösungsidee in ihrem Verhältniss zur Schöpfungsidee die Rede war. Hingegen wurde der Sache nach von der andern, anthropologischen, Frage dort gehandelt, wo die Erlösungsfähigkeit des natürlichen Menschen zur Sprache kam; und wird späterhin wiederum davon zu handeln sein, wenn die thatsächliche Erneuerung des natürlichen Menschen zu einem Menschen Gottes in Betracht kommt. Denn daraus ersehen wir, wie der natürliche Mensch das Uebernatürliche zu percipiren im Stande ist, und wie sich diese Perception thatsächlich vollzieht. Von einer Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung aber, in dem Sinne, dass Gott nicht umhin gekonnt sie zu setzen, dürften wir doch nur reden, wenn es gestattet gewesen wäre von einer solchen Nothwendigkeit hinsichtlich der Conception der Erlösungsidee zu reden, und wenn bei der späteren Lehre von der geschichtlichen Erscheinung des Gottmenschen uns nicht verwehrt sein würde eine für Gott bestehende Nothwendigkeit der Menschwerdung anzunehmen. Dagegen steht der gläubigen Gemeinde, der Menschheit Gottes, in allen Stadien ihrer Entwickelung das Eine fest, dass sie Dieses aus einer natürlichen Menschheit nur durch übernatürliche Offenbarung geworden, und dass daher in solchem Sinne jene Offenbarung allerdings schlechthin nothwendig sei — nothwendig, insofern nur dadurch ihre Errettung und Erneuerung möglich war. Was endlich die Beschaffenheit der übernatürlichen Offenbarung anlangt, so können wir dieselbe hier begreiflich nicht im Einzelnen feststellen wollen, da

ja Alles, was darnach als Vollzug der Regeneration zur Darstellung kommen wird, dieser Beschaffenheit so oder anders Ausdruck giebt, mithin unmöglich hier vorweggenommen werden darf. Nur ein Doppeltes lässt sich gleich an dieser Stelle sagen, was durch die bisherige Herleitung und Bestimmung der übernatürlichen Offenbarung vorbereitet ist und dann durch die weitere Lehre von der Regeneration seine Bestätigung finden wird: einerseits kann die übernatürliche Offenbarung gar nichts Anderes zu ihrem Inhalte haben als was zur Herstellung der Menschheit Gottes, oder genauer, zur Redintegration und Vollendung des durch den Fall corrumpirten Menschenwesens gemäss seiner ursprünglichen Idee und Bestimmung sowie in dem vollen Umfange seiner Beziehungen zu der ihm vermeinten Welt dient; andrerseits charakterisirt sich das Uebernatürliche solcher Offenbarung einstweilen nur dadurch, dass sie, ihrem Ursprunge und Wesen nach ausser dem Bereiche der Schöpfungsordnung stehend, auf diese zu dem genannten Zwecke influirt und durch ihre Einwirkung denselben realisirt. In jener Hinsicht sind wir durch die gegebene Bestimmung vor dem schon oben berührten Missverstande gesichert, als bestünde die Offenbarung in der Mittheilung beliebiger Wahrheiten über Gott und göttliche Dinge, oder in einer abgeschlossenen und fertigen Summe religiös-sittlicher Wahrheiten die zur Belehrung des Menschen zu dienen hätten, wogegen es sich um eine geschichtlich, darum auch allmählich hervortretende Neuschöpfung Gottes handelt, dem Werden einer für Gott frei sich bestimmenden Menschheit geltend, eben darum in und mit diesem Werden sich offenbarend. Hinsichtlich des zweiten Punktes erwächst aus der Setzung des Uebernatürlichen zunächst nicht der geringste Anlass, dasselbe als ein willkürlich Eingreifendes, in sich Ungeregeltes, die Schöpfungsordnung als solche Aufhebendes zu denken, wogegen vielmehr gemäss der Herleitung dieser Offenbarung und gemäss ihrem Zwecke die Präsumtion vorliegt, es werde hier eine gleiche Ordnung und Harmonie wie bei der Auswirkung der Schöpfungsidee, nur in andrer Art, obwalten, sowie ein harmonisches Verhältniss auch zur Schöpfungsordnung, insofern deren ursprüngliche Tendenz durch die neue

Offenbarung verwirklicht werden soll. Aber freilich auch alle Versuche, den Unterschied zwischen beiderlei Offenbarungen, der natürlichen und der übernatürlichen, aufzuheben, alle Offenbarung auf der einen Seite als übernatürlich und auf der andern Seite als natürlich anzusehen, je nachdem unter Natur entweder die sinnliche Naturbestimmtheit des Menschen im Gegensatze zu seiner Geistesbestimmung oder aber das im Wesen Liegende verstanden wird (Biedermann), und wie sonst immer diese Aufhebung vollzogen werde, kommen für uns vonvornherein in Wegfall. Denn von der monistischen Auffassung der Offenbarung als Auswirkung des Einen absoluten Geistes auf endlicher Basis sind wir durch eine tiefe, unüberschreitbare Kluft getrennt, nicht minder von jener auf Schleiermacher'schem Grunde ruhenden Vorstellung, dass Alles was geschieht, also auch der Vollzug der s. g. übernatürlichen Offenbarung, „geschehen müsse gemäss der Naturordnung, welche nur der Ausdruck Gottes sei“ (A. Schweizer). Denn diese Aussage widerstreitet diametral gleichwie dem Schriftzeugniss, so der christlichen Erfahrung; und Ausdruck Gottes ist nicht minder die Gnadenordnung wie die Naturordnung.

5. Soll nun das Uebernatürliche der mit der Auswirkung der Erlösungsidee, mit der Regeneration, gesetzten Offenbarung im Vergleich mit dem natürlichen Geschehen näher bestimmt werden, so sehen wir uns zur Inbetrachtnahme des Wunders fortgetrieben, welches wenn überhaupt unter den Realitäten des christlichen Glaubens so nur in diesem Zusammenhange seine Stelle und seine Erklärung finden kann. Wir haben schon an einem früheren Orte es abgelehnt, das Wunder auf die Allmacht Gottes oder auf seine Absolutheit schlechthin zurückzuführen (§. 18, 5), und gewahren in dieser irrthümlichen Begründung seiner Möglichkeit und Realität einen wesentlichen Anlass und eine gewisse Berechtigung der Einwürfe, welche der erfahrungslose Verstand von jeher wider jenes Glaubensobject erhoben hat. Wenn die Naturordnung, wie sich nach dem Früheren von selbst versteht, der Ausdruck des göttlichen absoluten Willens, nämlich des Schöpferwillens ist, so haben wir nach dieser Seite hin keinen Grund einen Vorbehalt für Gottes Absolutheit zu machen,

welcher doch nicht an die von ihm gesetzten Ordnungen gebunden sein werde; denn dass diese Ordnungen bestehen, und zwar so wie sie bestehen, ist Gottes Wille, und gerade in ihrem Bestand, nicht aber in ihrer Aufhebung, bethätigt sich seine durch Nichts als durch seinen Willen, der sie gesetzt hat, gebundene, mithin freie Absolutheit. In der That, je genauer wir das christliche Bewusstsein, welches des Wunders nicht minder vergewissert ist wie der übernatürlichen Offenbarung, analysiren, desto mehr werden wir es bestätigt finden, dass ihm die Thatsache des Wunders vermöge seiner Heilserfahrung beglaubigt ist, und dass ihm die Annahme eines Wunders auch auf natürlichem Gebiete nur umdeswillen nicht widerstrebt, weil und insofern Gottes Heilsgedanken innerhalb des natürlichen Kosmos sich verwirklichen. Mag es sein, dass jedes, auch das kleinste der Werke Gottes in der natürlichen Welt genau betrachtet den Christen zur Anbetung und zum Preise der wunderbaren Schöpferthätigkeit Gottes stimmt, da ja wenn wir offen sein wollen diese ganze Weltexistenz mit all' ihrem reichen Inhalt auf ein für unsern Verstand unbegreifliches Räthsel hinausläuft — verständlich dünkt uns das Alles nur weil wir die letzten bedingenden Factoren als bekannte zu betrachten pflegen, während es in Wahrheit eine Rechnung mit „Unbekannten" ist für die wir gewisse Zeichen gebrauchen — so ists doch nicht dieses Gebiet, auf welchem der Christ jene specifischen Wunder erkennt die seinem Christenglauben correlat sind, sondern er nimmt sie da wahr, wo die Heilsgeschichte mit ihren eigenartigen aus der Schöpfungsordnung, wie wunderbar auch letztere sei, nicht erklärbaren Factoren und Kräften sich vollzieht, sei es nun in jener grundleglichen Geschichte von welcher das urkundliche Gotteswort Zeugniss giebt, sei es in den weiteren Auswirkungen derselben, der Herstellung, Führung und Vollendung der gläubigen Gemeinde und des darin beschlossenen Einzelnen. So lange ein christlich gesinnter Forscher dem natürlichen Verlauf eines geschichtlichen Begebnisses oder eines physischen Vorganges erkennend nachgeht, empfindet er gar kein Bedürfniss, andere als die schöpfungsmässigen Factoren zur Erklärung derselben heranzuziehen, weist

vielmehr mit kritischem Blicke ab was in den Causalnexus des natürlichen Processes sich nicht einfügen will; aber von dem Augenblicke an wird sein Urtheil ein anderes, wo dieses Natürliche in Relation tritt zu dem Werden des Reiches Gottes oder vollends wo die Herstellung einer zu Gott erneuerten Menschheit direct in Frage steht. Hier ist ihm ein Complex von Kräften erfahrungsmässig bewusst, die einen andern Quellort haben und darum auch nach einem andern Massstab zu bemessen sind als jene natürlichen — übergreifende, höhere, geistliche Potenzen, welche durch das Natürliche hindurchwirken, ohne darum an sich schon den geordneten Verlauf desselben aufzuheben, aber so dass sie denselben bemeistern, zu einem ausser ihm liegenden Ziele lenken, innerlich mit Beziehung auf dieses Ziel umgestalten. Wir dürfen also in Anbetracht Dessen es wohl nicht bloss als richtige systematische Consequenz, sondern als eine dem unmittelbaren Thatbestand des gläubigen Bewusstseins entsprechende Aussage ansehen, dass in der Offenbarung als übernatürlicher die Realität des Wunders mitgesetzt sei, so nämlich dass in dem Wunder dies Uebernatürliche zum Ausdruck kommt. Wenn in dem Begriffe des Wunders, was immer man sonst darunter verstehe, jedenfalls Dies enthalten ist, dass es ein dem gewöhnlichen Verlauf, der sonst herrschenden naturgesetzlichen Ordnung nicht angehöriges, daraus nicht begreifliches Geschehniss sei, so haben wir nun vermöge der Combination des Wunders mit der übernatürlichen Offenbarung das Unbestimmte, weil zunächst bloss Negative des dortigen Begriffs zu der bestimmten und scharf begrenzten Fassung erhoben, dass es sich dabei um das Nichtnatürliche handle im Sinne des nicht schöpfungsmässig Gesetzten, des aus der Erlösungsidee Stammenden, insofern Uebernatürlichen. Und wenn hierdurch der Begriff des Wunders auf der einen Seite verengert wird, da wir darunter keineswegs irgend eine beliebige Setzung des absoluten, allmächtigen Gottes verstehen, die er vermöge seiner Nichtgebundenheit an die Naturordnung vollzöge, so auf der andern Seite zugleich erweitert, da wir nun keinen Anlass mehr haben, das wunderhafte Thun Gottes auf irgend eine Periode der Heilsgeschichte, etwa auf die grundleg-

liche, von der h. Schrift bezeugte, zu beschränken, sondern dabei beharren müssen, dass das Wunder seine Stelle habe auf der ganzen Breite und Länge des Gebietes der vorhin bestimmten übernatürlichen Offenbarung.

6. Werfen wir von hier aus einen Blick auf die Bezeugung des Wunders in der Schrift, so finden wir in ihr freilich ebensowenig einen lehrhaft ausgeprägten Begriff desselben, wie ein solcher uns hinsichtlich der übernatürlichen Offenbarung begegnete: sondern es sind zunächst bestimmte Thatsachen an denen das Eine wie das Andere erkannt sein will. Und wiederum sind die Thaten Gottes, welche als Wunder gepriesen werden, vorerst nicht so eingeschränkt, dass sie bloss auf heilsgeschichtlichem Gebiete gelegen wären. Der lebendige reale Gott, an welchem der Glaube hangt und dessen Wirksamkeit er erfährt, wird als der Gott der Wunder thut bezeichnet (z. B. Ps. 77, 15), als der Gott der allein Wunder thut (z. B. Ps. 72, 18), zunächst im Gegensatz zu den unlebendigen, unwirksamen Göttern der Heiden, den todten Götzen. Der Einzigkeit Gottes entspricht dort und anderwärts Dies, dass er wunderthätig ist (vgl. auch Ps. 86, 10), und wenn in der erstgenannten Stelle von dem Preise dieses einzigen wunderthätigen Gottes, welcher kundgethan unter den Völkern seine Macht, alsbald fortgeschritten wird zur Erinnerung an die Erlösung seines auserwählten Volkes und die ihm geltenden heilsgeschichtlichen Werke, daher auch in der andern Stelle (Ps. 72, 18) „Jahve Elohim, der Gott Israels“, als Der erscheint der Wunder allein vollbringt, so folgt doch anderwärts (vgl. Ps. 136, 4) auf das Prädikat עֹשֵׂה נִפְלָאוֹת גְּדֹלוֹת לְבַדּוֹ als Exemplification solcher Wunderthätigkeit zunächst die Darlegung der schöpferischen göttlichen Wirksamkeit: „der die Himmel erschuf mit Einsicht, der die Erde ausbreitete über den Wassern, die Himmelslichter machte“; und hieran schliesst sich ohne Unterbrechung als weitere Kundgebung jenes Gottes was er in Aegypten und fernerhin an seinem Volke gethan, also die erlösende, heilsgeschichtliche Bethätigung. Um so begreiflicher ist es, dass auf dem nicht specifisch heilsgeschichtlichen Gebiete, auf welchem die gläubige Erkenntniss des Buches Hiob sich be-

wegt, die staunenerregenden, unergründlichen Erweisungen Gottes auf dem Naturgebiet und in der Lenkung der menschlichen Geschicke als Wunder erscheinen (Hiob 5, 9 ff.). Daher denn jene Fragen Gottes, womit er Hiob zum Schweigen bringt und zum Geständniss dass er geredet was er nicht verstehe, eben auf jene Wunderwerke der göttlichen Schöpferkraft und Allmacht sich beziehen, welche vorher in den Reden Elihu's (37, 14) als נִפְלְאוֹת אֵל bezeichnet werden. Aber unbeschadet dieser Thatsache steht es fest, dass die Wunder und Zeichen Gottes deren die heilsgeschichtliche Urkunde gedenkt zumeist und in der Regel demjenigen Gebiete der göttlichen Wirksamkeit angehören, welches durch die Erlösungsidee gesetzt ist, der Anbahnung und Verwirklichung des dem sündigen Menschengeschlechte vermeinten Heils. Mögen wir an die Wunder denken, welche die Herstellung, Bewahrung und Führung des israelitischen Volkes betreffen, oder in späterer Zeit an die von Propheten wie Elia, Elisa, Jesaia vollbrachten Wunder, oder an jene welche an die Geburt Jesu sich anknüpfen, welche durch Christum sowie durch die Apostel geschehen: überall ist was sie unter sich ihrem Princip wie ihrer Tendenz nach verbindet die Beziehung auf den Gott des Heils und auf die Herstellung und Vollendung des Heils. Und gleichwie die Gemeinde der Gläubigen einer schlüsslichen Offenbarung des Heilsmittlers entgegenharrt, welche schlechthin übernatürlich sein wird, so einer schlüsslichen Wunderwirkung, durch welche sie selbst und der irdische Schauplatz auf dem sie ihr zeitliches Leben gelebt hat der Vollendung und Verklärung theilhaftig wird. Wir finden also das Schriftzeugniss zunächst darin mit unsrer obigen Entwickelung des christlichen Bewusstseins einstimmig, dass zwar in einem weiteren Sinne des Wortes auch die Bethätigungen des Schöpfergottes als solchen Wunder heissen können, dass aber in engerem Sinne genommen die Heilsgeschichte mit ihrer Bethätigung des Erlösungsgottes der Ort des Wunders ist. Ja man kann wohl sagen, dass die Wunder Gottes auf dem Naturgebiete erst dem Auge des Gläubigen, dem die Wunderwelt der Erlösung sich aufgethan, kund und offenbar werden; denn in dem Masse, in welchem man den lebendigen

Gott erkannt hat, den das Auge des natürlichen Menschen nicht oder nur in dunkeln Umrissen sieht, wird man auch der Schöpferthätigkeit Gottes wiederum inne, lernt man die Erscheinungen und Wirkungen des Naturgebiets zurückführen auf des lebendigen absoluten Gottes Bethätigung und insofern als Wunder ansehen. Kommt doch, wie das Beispiel E. v. Hartmanns zeigt, auch die natürliche Speculation nicht über die Setzung eines Wunders, eines allen menschlichen Verstand übersteigenden Wunders hinaus wenn sie die Weltexistenz nach Seiten ihres letzten Ursprungs in's Auge fasst; und eben Dieses ist ja die Weise der gläubigen Weltbetrachtung, im Unterschied von dem Leben des natürlichen Menschen im Endlichen, dass ihr allenthalben der letzte Factor dieses Endlichen, der lebendige persönliche Gott dabei entgegentritt. Andrerseits finden wir nun auch hier, in dem Schriftzeugniss, das Wunder der Offenbarung, speciell der übernatürlichen Offenbarung parallel laufend, insoferne das Wunder im engeren Sinne des Wortes als solches nur erscheint, weil und indem mittelst desselben Uebernatürliches, dem Verlaufe des natürlichen Geschehens nicht Angehöriges, sich offenbart. Denn darauf weisen doch zum guten Theile die Ausdrücke hin, welche wir in der Schrift zur Bezeichnung der Wunder gebraucht finden. Sie heissen Wunder, נִפְלָאוֹת (*θαυμάσια*), um das Abgesonderte, Unterschiedliche, Ausserordentliche solcher Begebnisse zu benennen, welches in vollem Masse eben da sich kundgiebt, wo eine von der gewöhnlichen Naturordnung sich entfernende, höhere, übernatürliche Ordnung sich durchsetzt. Wie denn auch מוֹפֵת (*τέρας*, *prodigium*) seiner Grundbedeutung nach auf die Umkehr des natürlichen Geschehens, auf die Andersartigkeit im Vergleich zu dem natürlichen Geschehniss hinweist. Die Wunder sind Werke, Thaten Gottes im eminenten Sinne des Wortes (מִפְעֲלוֹת י׳ *ἔργα τοῦ θεοῦ* oder *ἔργα* schlechthin), ebendarum weil vermöge des Aufserordentlichen ihres Charakters die Wirkung, die Bethätigung Gottes darin sonderlich an den Tag tritt. Sie sind als solche zugleich Zeichen, אוֹת (*σημεῖον*, *signum*), indem durch dieselben das Dasein eines Höheren, jenseits dieser irdischen Welt und ihrer Ordnungen Liegenden und doch in letztere Hineinra-

genden und -wirkenden abgebildet, zur Darstellung gebracht wird. Man darf also wohl angesichts dieses Sprachgebrauches sagen, dass eben das Uebernatürliche in der Auswirkung und Offenbarung der Erlösungsidee den Charakter des Wunderhaften auch gemäss der Schrift involvirt und bedingt, und dass daher übernatürliche Offenbarung und Wunder auch nach der Schrift in untrennbarem Zusammenhange mit einander stehen. Eben damit aber ist der letzte Punkt schon eingeleitet, dass wir auf das Zeugniss der Schrift gesehen ebensowenig Ursache haben, das Wunder auf die grundlegliche Zeit der Heilsgeschichte einzuschränken, als Dieses mit der Consequenz der Sache und mit dem Inhalt des gläubigen Bewusstseins sich vertrug. Denn während wir oben sahen, dass der Schlussakt in dem Werden der Gemeinde Jesu Christi in Form Wunders sich vollziehen wird, so finden wir andrerseits nirgend, dass im N. T. ein Aufhören der Wunderwirkungen wie sie die Anfangszeit der christlichen Kirche charakterisiren, in Aussicht genommen wird, so zweifellos auch die geschichtliche Thatsache sein möge dass jene Wunderwirkungen nicht in gleicher Art und Weise fortgedauert haben. Wenn der Mittelpunkt aller heilsgeschichtlichen Wunder Christus ist, das persönliche Princip der Erlösung, wenn alles Werden der Menschheit Gottes, der Gemeinde Jesu, ein Herausgezeugt- und -geborenwerden aus diesem anderen geistlichen Adam, das Werden einer neuen Creatur ist (2 Cor. 5, 17), eine Hineinversetzung in das dieser Welt verborgene wunderbare Licht Gottes (1 Petr. 2, 9), so dürfte damit bewiesen sein, dass das Dasein, die Entwickelung und Vollendung der Menschheit Gottes ohne andauerndes Wunder ebensowenig denkbar ist als ohne fortdauernde übernatürliche Offenbarung. Sie selbst ist ein Wunder, weil aus dem Centralwunder Christo herausgeboren; und alle Lebenswirkungen durch die sie besteht, oder welche von ihr als solcher ausgehen sind Wunder.

7. Stehen übernatürliche Offenbarung und Wunder in solch unlösbarem Zusammenhang und sind sie unmittelbar mit der Auswirkung der Erlösungsidee, mit dem Vollzug der Regeneration, und zwar auf der ganzen Linie desselben, gegeben, so wird

ersichtlich, weshalb die Einwürfe der erfahrungslosen Kritik in gleicher Weise und mit wesentlich identischen Argumenten wider beide Glaubensobjecte sich richten mussten. Wir haben nun unsrerseits keinen Anlass an diesem Orte uns mit der Abweisung jener Einwürfe zu befassen, nachdem wir es in dem System der christlichen Gewissheit hinreichend gethan, sondern halten uns an die dogmatische Aufgabe, die Glaubensrealitäten in ihrem objectiven Wesen und Zusammenhange zu verstehen und hier die Widersprüche zu beseitigen welche für die christliche Erkenntniss sich ergeben könnten. Jeder Gedanke der Zufälligkeit des Wunders und der übernatürlichen Offenbarung, oder einer mit der Absolutheit Gottes unverträglichen Willkür kommt in Wegfall, wenn die Beziehung auf die Erlösungsidee und deren Verhältniss zur Schöpfungsidee im Sinne behalten wird. Insbesondere tritt nun jene Thatsache in den Vordergrund und in die richtige Beleuchtung, welcher Luther bereits Ausdruck gab, nicht ohne dass man sein Wort missverstanden und gemissbraucht hat, dass viel grössere Wunder die seien welche an der Seele als die am Leibe geschehen. „Denn Das sind die allergrössten Wunder, dass er durch sein Wort die Seelen lebendig macht, dass er unsre Leiber am jüngsten Tage lebendig machen wird, dass er uns in seinem Blute taufet und damit die Sünden abwäscht, dass er täglich der Hölle, dem Tode, der Sünde, dem Gesetz ihren Raub nimmt, welche Beraubung nicht aufhöret. . . . Also ist nicht allein die Person Christi wunderbar, sondern auch seine Werke, die immerdar fortgehen, sind nicht weniger wunderbar“ (Walch VI, 295). Während aber Christus, sagt Luther weiter, die leiblichen Wunder selten thut, auch während seines Wandels auf Erden verhältnissmässig selten gethan hat, so dagegen die andern, geistlichen, täglich und immerdar bis an den jüngsten Tag. Hiervon ist nun zunächst so viel richtig, dass die Person Christi, in welcher die Erlösungsidee sich geschichtlich verwirklicht hat, der eigentliche Mittel- und Höhepunkt aller Wunder ist, und sodann, dass die Durchführung des Erlösungswerkes, welche von ihm ausgeht, die thatsächliche Herstellung einer Menschheit Gottes, recht eigentlich und im engsten Sinne des

Wortes unter den Begriff des Wunders fällt. Wir lassen hier noch unentschieden, wie sich dieses Wunderbare, sowohl in dem Gottmenschen wie bei der Menschheit Gottes, in den natürlichen Zusammenhang der Dinge einfüge: jedenfalls insoweit die Erlösungskräfte hierbei hervortreten und wirksam sind, haben wir es mit Wundern im eigentlichsten Sinne zu thun, Begebnissen und Realitäten, welche aus dem natürlichen, durch die Schöpfungsordnung bedingten Zusammenhange der Dinge nicht abfolgen. Nicht minder ist, die Richtigkeit unsrer Voraussetzungen zugestanden, sofort ersichtlich, dass jene Wunder, an welche man in der Regel zunächst zu denken pflegt, die wunderbaren Ereignisse auf dem Naturgebiet und im leiblichen Leben wie sie von der Heilsurkunde berichtet werden, erst in zweiter Linie für das Verständniss des Wunders in Betracht kommen — in erster Linie stehen nothwendig jene Wunder, in denen und durch welche die innere Redintegration der gefallenen Menschheit sich vollzieht, und um diese gruppiren sich dann die andern Wunder, welche dem leiblichen und physischen Gebiete angehören. Sie sind Strahlen, welche aus der geheimnissvollen, dem Auge der Welt verborgenen Centralwerkstätte des Wunders nach Aussen hin geworfen werden, im Allgemeinen aus dem Verhältniss verständlich, welches zwischen dem centralen Leben der für Gott bestimmten Menschheit und ihrer Leiblichkeit sowie ihrer physischen Umgebung besteht, speciell begreiflich aus dem jeweiligen heilsökonomischen Zweck zu welchem diese Wunder geschehen. Nun erst lässt sich die Frage beantworten, weshalb in der einen Periode der Heilsgeschichte gewisse äusserlich erkennbare Wunder vorliegen, in der andern aber nicht, und der Kanon, wodurch Luther das jeweilige Auftreten und Aufhören der äusserlichen Wunderzeichen normirt sein lässt, erweist sich im Allgemeinen als zutreffend. Solche Zeichen, sagt er mit Beziehung auf die von Christo vollbrachten leiblichen und äusserlichen Wunder, „sind allein darum geschehen, damit die christliche Kirche gegründet, eingesetzt und angenommen würde, mit der Taufe und Predigtamt, damit sie einzusetzen war. Denn Das hatte Gott allezeit gethan, wenn er hat wollen alte Lehren abbringen und neue ein-

setzen, dass er sie mit Wunderzeichen bestätigt; wenn sie aber eingesetzt und angenommen worden, hat er auch aufgehört mit Wunderzeichen. Als da er die Kinder Israel ausführte, liess er viel Wunderzeichen geschehen, dass sie durch's Meer gingen und Wasser aus einem Felsen gab und täglich Manna vom Himmel, bis sie ins gelobte Land kamen. Da sie aber nun hineinkamen, hörte Dasselbige auf, und mussten die Säcke ausstäuben und des Landes Mehl essen, denn die vorigen Zeichen waren allein dazu geschehen, dass er sie ins Land brächte; da Das ausgerichtet war, hatten die Wunderzeichen auch das Ihre vollthan. Darum sind solche leibliche Mirakel und Zeichen nicht ewig und auch nicht gemein; denn daran liegt ihm Nichts, thut sie allein um unsertwillen, dass die Christenheit anfahe zu glauben" (XII, 1540). Allerdings darf diese im Allgemeinen richtige Beobachtung, der sich auch die spätere protestantische Theologie meist angeschlossen hat, nicht in das Extrem geschoben und dahin gemissbraucht werden, als wenn nun seit der Gründung der christlichen Kirche die leiblichen und physischen Wunder überhaupt und in jedem Sinne hinweggefallen wären und nicht mehr vorkämen. Oder so wie neuerdings Kaftan meint, ob wieder und wann solche ausserordentliche Naturereignisse eintreten werden, Das bleibe selbstverständlich Gotte befohlen; eine Auffassung, welche durch die andere desselben Theologen illustrirt wird, dass über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Wunders sich schlechterdings Nichts ausmachen lasse, weder vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus noch auf allgemeine Erwägungen hin. Aber Dergleichen zu behaupten, würde vor Allem der Thatsache widerstreiten, dass die centralen geistlichen Wunder fortdauern, welche gar nicht anders können als nach der Peripherie hin, d. h. eben nach Seiten des leiblichen und physischen Lebens, ihre nun ebenfalls wunderhaften Wirkungen äussern; und würde ferner disparat sein dem Glaubensbewusstsein der christlichen Gemeinde, für welche, um nur dies Eine zu nennen, Gebetserhörung ein integrirendes Stück ihrer Erfahrung und ihrer Zuversicht ist — es müsste denn sein, was man neuerdings der Gemeinde hat einreden wollen, dass solche Gebetserhörung bloss auf dem Gebiete

des innern geistlichen Lebens Statt fände. Aber selbst wenn man Letzteres, was schlechthin falsch ist, einen Augenblick zugäbe, so müsste man doch bedenken, dafs der Vollzug der geistlichen Wunder durch natürliche, sinnliche Media hindurchgeht, mithin auch in diesem Betracht der Ausschluss des Naturgebiets von dem wunderhaften Geschehen unmöglich ist. Werden wir also hinsichtlich der hier in Frage stehenden Beobachtung auf den früher gebrauchten Ausdruck zurückgedrängt, dass jene Wunder nicht in derselben Art und Weise fortgedauert haben, so dürfen wir nun die nähere positive Bestimmung hinzusetzen, dass äusserliche Wunder jetzt nicht mehr in der Weise und zu dem Zwecke geschehen um die dem Heile noch Fernstehenden dahin zu führen. Denn daraus sowie aus dem oben erwähnten Verhältniss zwischen den centralen und den peripherischen Wundern erklärt sich auch die Werthung, welche Christus den von ihm vollbrachten äusserlichen Wundern angedeihen lässt, und seine Beurtheilung Derer welche diese Zeichen für Nichts achten oder aber ihnen um ihrer selbst willen anhangen. Denn Christus will allerdings, dass man die wunderbaren Werke, die ihm der Vater gegeben hat und die er im Namen des Vaters thut, sich zum Zeugniss behufs des Glaubens an ihn dienen lasse (vgl. Joh. 5, 36; 10, 25); und ein Wehe spricht er über die Städte, in denen die meisten seiner Wunder geschehen waren ohne dieselben zur Sinnesumkehr geführt zu haben (Mtth. 11, 20 ff.). Aber gleichwie der Unglaube als Grund erscheint, weshalb Christus mit seinen Wunderkräften zurückhält (Mtth. 13, 58), und dem argen und ehebrecherischen Geschlecht welches zum Glauben an ihn nicht kommen will das begehrte Zeichen geweigert wird (Mtth. 16, 1 ff.), so ergeht doch andrerseits Tadel über Diejenigen welche mit ihrem Glauben an den Wunderzeichen hangen bleiben (Joh. 2, 23 vgl. mit 3, 2), oder welche sie zur schlechthinigen Bedingung ihres Glaubens machen (Joh. 4, 48). Hiedurch wird was wir oben über das Verhältniss jener peripherischen Wunder zu dem centralen sowie über den Zweck der ersteren in der grundleglichen Offenbarungszeit sagten einfach bestätigt, so dass nun zwar die Gestalt der äusserlichen Wunder durch jenen Zweck

bedingt erscheint, keineswegs aber mit dem Wegfall dieser Gestalt und dieses Zweckes ein Wegfall solchen Wunders überhaupt gesetzt ist.

8. Geheimnissvoll und nur dem Auge des Glaubens sich lichtend webt sich das Mysterium der übernatürlichen Offenbarung mit ihren Wundern ein in den Werdeprocess der natürlichen, durch die Sünde degenerirten Welt, und es ist das letzte Stück der dogmatischen, vom Glauben an die Realität jener Glaubensobjecte ausgehenden Erkenntniss, die Correlation und das Ineinander des Natürlichen und des Uebernatürlichen dem Bewusstsein näher zu bringen. Das Harmonische des Verhältnisses und der beiderseitigen Factoren, welches jeden Widerspruch sowohl hinsichtlich des Thatbestandes wie für das Verständniss ausschliesst, bekundet sich dem christlichen Bewusstsein zunächst auf dem Punkte, wo die Offenbarung und das Wunder zu ihrem eigentlichen Ziele kommen, in der Herstellung einer Menschheit Gottes, und erst von da aus, nur von da aus, innerhalb der natürlichen Welt, deren Mittelpunkt diese Menschheit ist. Hier bewährt sich die weithinreichende Bedeutung unsrer früheren Aussage, dass übernatürliche Offenbarung und Wunder nicht etwa auf die grundlegliche Heilsgeschichte sich beschränken: so gewiss auf der einen Seite dem Christen die Thatsache feststeht, dass dieses gesammte Werden der Menschheit Gottes, in welches er selbst verflochten ist, auf übernatürlich-wunderbare Factoren zurückweist und sie in sich präsent hat, so zweifellos ist ihm auf der andern Seite, dass dieses Gebilde göttlicher Production nur durch ein Miteinander und Ineinander schöpfungsmässiger und regenerirender Wirkungen zu Stande gekommen ist und weiterhin sich gestaltet. Statt auf einen Widerspruch jenes zwiefachen göttlichen Thuns, der natürlichen und der übernatürlichen Offenbarung, der schöpfungsmässigen und der wunderhaften Gotteswirkung zu stossen, gewahren wir vielmehr eine Gesetztheit des Einen für das Andere, die jedes von beiden erst durch seine Beziehung auf das Andere und sein Zusammen mit dem Andern zu dem gemeinsamen Ziele gelangen lässt. Ists doch das Allersicherste, was durch seine Hineinversetzung in die Gemeinde Jesu

Christi dem Christen sich aufgedrängt hat, dass er gerade dadurch dem innersten, quälendsten Widerspruche seines Daseins entronnen ist; und was von ihm persönlich als integrirendem Theil jener Gemeinde, Das gilt selbstverständlich von dieser zugleich und in erster Linie. Also nicht Setzung von Widersprüchen, sondern Aufhebung derselben, wie für das Sein so für die Erkenntniss, ist mit der Einwirkung der übernatürlichen Offenbarung und des Wunders gegeben, und die Widersprüche haften nur da, wo durch die menschliche Sünde jener Einwirkung Widerstand geleistet wird. Hier will jenes Verhältniss zwischen *σοφία* und *μωρία* erwogen sein, wie es Paulus 1 Cor. 1 und 2 zum Ausdruck bringt. Der Mittelpunkt aller übernatürlichen Offenbarung und alles Wunders, der gekreuzigte Christus, ist den Juden ein Aergerniss und den Heiden eine Thorheit, den Berufenen aber, nämlich Denen welche der Berufung Folge geleistet, Gottes Kraft und Gottes Weisheit (1 Cor. 1, 23. 24). Wir beachten, dass der Apostel die *δύναμις* Gottes seiner *σοφία* voranstellt, eine Bestätigung Dessen was wir über das Verhältniss der Auswirkungen des Erlösungsgottes zu seiner übernatürlichen Offenbarung erkannt haben. Wer lediglich im Bereiche des natürlichen Lebens steht und die Widersprüche dieses Lebens nicht empfindet oder läugnet, Der wird die Thatsache der übernatürlichen Offenbarung und des Wunders, die ihm nur als ein äusserliches Object nahe gebracht wird, mit skeptischem Blicke betrachten, um so mehr als sie ihm als *ψυχικὸς ἄνθρωπος* (1 Cor. 2, 14) sich nothwendig in verzerrter Gestalt darstellt. Wer aber die Kraft Gottes erfahren hat, die inmitten dieser natürlichen Welt übernatürlicher und wunderbarer Weise den Widerspruch wenigstens im innersten Grunde seines Daseins löst, Dem wird zunächst der Mittelpunkt aller übernatürlichen Offenbarung und alles Wunders, dann aber auch was auf diesen Mittelpunkt hinweist und von ihm ausgeht, Weisheit Gottes: „Weisheit reden wir unter den Vollkommenen, Weisheit aber nicht dieser Welt, auch nicht der Machthaber dieser Welt, mit denen es ein Ende hat; sondern wir reden Gottes Weisheit im Geheimniss, die verborgene, welche Gott vorherbestimmt hat vor Aeonen zu unsrer

Herrlichkeit, die Keiner von den Machthabern dieser Welt erkannt hat — denn wenn sie dieselbe erkannt hätten, so würden sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt haben. Sondern, wie geschrieben ist, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und in Menschenherz nicht gekommen, was Gott bereitet hat Denen die ihn lieben, uns hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist; denn der Geist erforscht Alles, auch die Tiefen Gottes" (1 Cor. 2, 6—10). Es ist daher wohl verständlich, dass bei jenen hergebrachten Untersuchungen über die Möglichkeit und Nothwendigkeit übernatürlicher Offenbarung man der Bejahung in dem Masse näher rückt als man der Bedürftigkeit innegeworden ist; Letzteres aber ist selbst wiederum nur der so oder so geartete Reflex realer göttlicher Einwirkungen und Führungen, wodurch dem Menschen die inneren Widersprüche seines Daseins zum Bewusstsein gebracht werden. Dabei bleibt nun freilich das Aufeinander- und Ineinanderwirken der natürlichen und der übernatürlichen Offenbarung, der schöpfungsmässigen und der wunderhaften Factoren — was wir gar nicht verbergen wollen oder zu verschweigen Ursache haben — ein Mysterium, welches nur gradweise und allmählich für das Verständniss auch des Gläubigen offenbar wird, am Meisten auf dem Gebiete des geistlich-sittlichen Werdens, am Wenigsten auf dem peripherischen leiblicher und physischer Processe. Denn wir können uns hierbei nicht auf den Standpunkt Rothe's stellen, welcher den angeblichen Conflikt zwischen dem naturgesetzlichen Geschehen und dem Wunder damit aufhebt dass er einen Contact zwischen Beiden in Abrede nimmt. Dies würde nicht bloss der für uns feststehenden Parallele zwischen der übernatürlichen Offenbarung und dem Wunder, sondern den Thatsachen des Wunders selbst widerstreiten, wo immer dieselben dem Auge des Glaubens begegnen. Das Wunderbare in der Wirkung des Wunders, gerade im Mittelpunkte der geistlichen Regeneration, ist ja eben Dieses, dass das dadurch in dem Menschen Gesetzte Natur wird und dem natürlich-psychischen Werden desselben sich einfügt — wie sollte also das Wunder ausser Contact mit dem Natürlichen bleiben? Und wiederum zeigt sich als Folge der wunderbaren In-

fluenz des Erlösungsgottes diese, dass nun je länger je mehr die Welt des Natürlichen von geistlichen Elementen durchdrungen, in das geistliche Gebiet des Uebernatürlichen erhoben, mithin selbst vergeistlicht wird — wäre Das möglich ohne die allerengste Berührung zwischen Beidem, worauf es vonvornherein beim Wunder wie bei der übernatürlichen Offenbarung abgesehen ist? Die leiblichen und physischen Wunder der Heilsgeschichte fallen, so gewiss sie nach Seiten ihres Ursprungs ausser Contact mit dem naturgesetzlichen Wirken Gottes stehen, zweifellos unter diesen Gesichtspunkt: das Brot, welches Christus wunderbarer Weise spendet, vermittelt nun gemäss der natürlichen Ordnung den Ernährungsprocess; die geheilten Glieder, die wiedererweckten Leiber sind damit eingerückt in das normale naturgesetzliche Werden; der natürliche Leib, welchen Christus wunderbarer Weise aus dem Tode wiedergenommen, ist nun emporgehoben in die Sphäre geistlicher Leiblichkeit u. s. w. Schleiermacher hat darauf hingewiesen, dass durch das absolute Wunder der ganze Naturzusammenhang zerstört werde, nach rückwärts, insofern übernatürlicher Weise eine Wirkung verhindert werde in deren Hervorbringung alle wirksamen Ursachen zusammenstimmten, nach vorwärts, indem mit dem Eintreten einer Wirkung die aus der Gesammtheit der natürlichen Ursachen nicht zu begreifen sei in Zukunft Alles anders werde, als wenn dieses einzelne Wunder nicht geschehen wäre; und jedes Wunder hebe nicht nur den ganzen Zusammenhang der ursprünglichen Anordnung für alle Zukunft auf, sondern jedes spätere Wunder auch alle früheren, sofern sie schon in die Reihe der wirksamen Ursachen eingetreten seien. Hievon wollen wir nun jedenfalls Dieses uns aneignen was Schleiermacher irriger Weise will vermieden wissen, dass Gottes wunderhaftes Thun das ganze natürliche Geschehen durchdringt und gar nicht bloss sozusagen wie eine vereinzelte Luftblase hie und da auf dem Ocean des schöpfungsmässigen Werdens auftaucht, um dann zu zerspringen. Aber dieses umfassende Eingreifen will nur insofern als eine Durchbrechung und Aufhebung des natürlichen Werdeprocesses angesehen werden, als dieser ein degenerirter ist und so oder anders, immerhin in

Form schöpfungsmässigen Werdens, diese Degeneration zum Ausdruck bringt. Und gleichwie die Entwickelung des natürlichen (gefallenen) Menschen unter Rückwirkung des Erlösungsrathschlusses so geartet ist und nach Gottes Willen sein sollte, dass er die Influenz der redintegrirenden Gotteskräfte erleiden könnte und erlitte, so werden wir nicht minder solche Bereitschaft für das wunderbare Eingreifen Gottes auf dem gesammten peripherischen Gebiete zu setzen haben, so dass eben dies Ineinander, dies wechselseitige sich Bedingen und Durchdringen der Ausdruck des einheitlichen Gotteswillens ist, der die reale Welt unter diese zwiefache und doch nach Einem Ziele tendirende Influenz gestellt hat. Der concrete Weltprocess in welchem wir stehen, mit seinen natürlich-übernatürlichen Factoren und Wirkungen, ist eben als dieser Setzung des göttlichen Willens, welcher Schöpfer- und Erlöserwille zugleich, wenn auch keineswegs in Form schlechter Identität. Wenn man endlich die von der Schrift beglaubigte Möglichkeit dämonischer Wunder, wie diese z. B. am Ende der Tage von den Pseudochristi und Pseudopropheten geschehen werden (vgl. Mtth. 24, 24; 2 Thess. 2, 9 u. a.), angeführt hat um die Bedeutung der göttlichen Wunder abzumindern oder zu bestreiten, so haben wir damit hier insofern Nichts zu thun, als die Erledigung der Frage, wie der Christ zwischen göttlichen und dämonischen Wundern unterscheiden könne, dem Systeme der christlichen Gewissheit anheimfällt (II, 231 ff.) Nur Dies ist jener für uns nicht mehr existirenden Schwierigkeit gegenüber hier zu bemerken, dass durch das Vorkommen dämonischer Wunder unmöglich die uns verbürgte Thatsache, wornach Gott allein Wunder thut, aufgehoben werden kann; dass mithin jene ersteren nur in einem anderen, entfernteren Sinne Wunder heissen können, als ausserordentliche Wirkungen der den gefallenen Geistern zustehenden, aber Gottes Suprematie und Willen unterworfenen Weltmächtigkeit. Diese Art von „Wundern" kommt hier selbstverständlich gar nicht in Betracht; und ebensowenig wird durch dieselben an der Bedeutung der heilsgeschichtlichen göttlichen Wunder für den Christen Etwas geändert oder gemindert.

Erstes Kapitel.

Die Menschheit Gottes als für den Gottmenschen werdende.

§. 29. Der Werdeprocess, in welchem von Anfang an die Regeneration in Form übernatürlicher Offenbarung und Wunders sich vollzieht, gilt der Herstellung einer Menschheit Gottes, die, insofern sie in Christo dem Gottmenschen zu ihrer principiellen geschichtlichen Verwirklichung kommt, zunächst als für den Gottmenschen werdende sich darstellt. Demgemäss dass die gefallene Menschheit nur fortbestand als zu erlösende, ist die Potenz der Erlösung in dieselbe uranfänglich als fortan wirksame und geschichtlich sich auswirkende hineingelegt: Erlösung sollte dieser Menschheit widerfahren, indem sie des Versuchers welchem durch die Sünde sie anheimgefallen mächtig würde. Unter diesem Gesichtspunkt will nicht nur die Auswahl und Führung des heilsmittlerischen Volkes, sondern auch die unter Gottes Hand stehende Entwickelung des Heidenthums betrachtet sein, wennschon die Form der Bereitung für den kommenden Gottmenschen nicht auf beiden Seiten gleich ist. Der Universalismus der Heilsbestimmung und der Möglichkeit des Heils theilhaftig zu werden, ohnedies aus der allgemeinen Tendenz der in Christo geoffenbarten Erlöserliebe abfolgend, ist hier der Thesis nach zur Geltung zu bringen, mag auch der geschichtliche Vollzug vielfach ins Dunkel gehüllt sein und was in der Schrift an Andeutungen hierüber vorliegt nicht wesentlich über die Thesis selbst hinausführen.

1. Auf der ganzen Linie des Processes der Regeneration ist gelegen was wir bisjetzt nach der formalen Seite hin als Auswirkung der Erlösungsidee kennen gelernt haben: nun treten wir in jenen geschichtlichen Process selbst ein, welcher das Werden einer Menschheit Gottes zum Ziele hat, und ein einzelnes Stück desselben, nämlich die für den Gottmenschen werdende Menschheit, ist der Gegenstand unsrer Erwägung. Das ist ein verhältnissmässig dunkleres Gebiet der dogmatischen Erkenntniss, beleuchtet wesentlich nur von den nach rückwärts fallenden Strahlen der in Christo aufgegangenen Gnadensonne, soweit nicht die dem Werden des alttestamentlichen Volkes Gottes geltende Heilsurkunde uns über diese Seite der auf Christum hinzielenden Menschheit directen Aufschluss giebt. Und doch ist es ein Interesse des Glaubens, nicht mit abgewandtem Auge oder schweigend an jenem Gebiete vorüberzugehen, als kümmerte den Christen bloss sein unmittelbares persönliches Verhältniss zu Christo oder das der mit ihm verbundenen christlichen Gemeinde, und forderte nicht eben dieses Verhältniss um seiner selbst willen und in seiner vollen geschichtlichen Wahrheit gefasst die Beziehung auf die vorchristliche für Christum werdende Menschheit. Denn es kann doch in der That nicht als zufällig angesehen werden, dass die Entstehung der christlichen Gemeinde mit der Existenz und Geschichte des Volkes Israel, dass die neutestamentliche Heilsurkunde mit der alttestamentlichen auf das Engste verknüpft ist, als wäre es vielleicht möglich gewesen, dass der gottmenschliche Heilsmittler auch unter einem anderen Volke und zu andrer Zeit auftrat: sondern dieser Heilsmittler, welcher der andere Adam für die von ihm ausgegangene erlöste Gemeinde ist, wäre er nicht, gäbe es nicht eine solche für sein Kommen bereitete und dieses vorbereitende heilige Volksgemeinschaft. Ja noch mehr: ist er dieser Heilsmittler wie wir ihn kennen, so muss auch die ganze vorchristliche Menschheit, nicht bloss das auserwählte Volk, in einer innern Beziehung zu ihm stehen, welche keineswegs aufgeht in derjenigen Rückwirkung des Erlösungsrathschlusses, wodurch gemäss unsrer Untersuchung über den natürlichen Menschen die Erlösungsfähigkeit desselben bedingt

ist. Erst dadurch, dass die Dogmatik der von hier aus an sie ergehenden Anforderung gerecht zu werden versucht, charakterisirt sie sich, wie wir es von Anfang an gefordert haben, in ihrer Weise als allgemeine und centrale Wissenschaft, nur eben darin von andern die den gleichen Anspruch erheben verschieden, dass ihr Blick lediglich auf das Werden dieser Menschheit für Gott, zur Gemeinschaft mit Gott, gerichtet ist.

2. Es ist von hoher Bedeutung und eine Bestätigung des so eben Gesagten durch die Schrift selbst, dass dieselbe Heilsurkunde, welche den Anfängen und der Geschichte des alttestamentlichen Volkes Gottes Zeugniss giebt, uns darüber hinausblicken lässt bis in jene uranfänglichen Auswirkungen der Erlösungsidee, welche zweifellos der ganzen von Gott abgewendeten Menschheit vermeint sind. Denn eben um seiner selbst willen, um nicht seine sonderliche Stellung inmitten der göttlichen Heilsökonomie, seine Prärogative als des auserwählten Volkes Gottes zu missverstehen, musste Israel von jener uranfänglichen Bethätigung des Heilsgottes zu Gunsten der gesammten Menschheit wissen: der Partikularismus der Heilserweisung sollte begriffen werden als auf dem Grunde der allgemeinen, der Menschheit schlechthin bestimmten Gnade stehend, wie er denn ebendarum auch auf die Verwirklichung dieser universalen Gnade hinzielte. Haben wir früher gesehen, dass in die Gerichtsverhängnisse Gottes, welche unmittelbar an den Fall des ersten Menschenpaares sich anschliessen, der Wiederschein des Erlösungsrathes hineinfällt, so will nun hier die positive Heilsverkündigung in Betracht gezogen sein, welche dem Weibessamen den definitiven, wenn schon nicht ohne schmerzvolle Verwundung zu gewinnenden Sieg über den seiner mächtig gewordenen Versucher in Aussicht stellt (Gen. 3, 14, 15). Denn wir dürfen wohl als sprachlich sicher annehmen, dass bei dem zwiefachen שׁוּף an ein Zermalmen oder Zerschlagen gedacht sein will, dessen Wirkung sich darnach bemisst, dass sie das eine Mal dem Kopfe (der Schlange), das andere Mal der Ferse (des Menschen) gilt; und andrerseits als sachlich unsrer früheren Erörterung entsprechend und durch sie begründet (vgl. §. 25, 3), dass an dem Verhältniss des Weibessamens zur Schlange

zum Ausdruck komme dessen Verhältniss zu dem hinter ihr stehenden Subjecte der Versuchung. Der Fluch über den Versucher empfängt seine nähere Bestimmung dadurch, dass dieser zuerst (v. 14) als ein in den Staub niedergestreckter Feind, dann als ein solcher erscheint dessen Feindschaftsverhältniss zum Weibessamen einen für ihn tödtlichen Ausgang nimmt, wenn er auch die Ferse Dessen zerschellt der mit dem Fusse sein Haupt zertritt. Ist die Feindschaft, welche der schlüsslichen Katastrophe vorangeht, eine solche zwischen dem Weibe und der Schlange und dem beiderseitigen Samen, so wird doch nicht von dem Weibe sondern von dem Weibessamen die That des definitiven Sieges, und nicht von dem Schlangensamen sondern von der Schlange das Widerfahrniss der definitiven Bewältigung ausgesagt. Dass nun unter dem Samen des Weibes nicht ein einzelner Spross des Menschengeschlechtes, sondern dieses selbst als die Summe der vom Weibe Geborenen zu verstehen sei, bedarf nur der Erinnerung aber nicht des Beweises. Diesem Menschengeschlecht also, welches durch den Fall unter die Botmässigkeit des Versuchers gerathen, ihm dienstbar geworden ist, wird zugesagt, dass es in einem Verhältniss der Feindschaft zu ihm stehen werde dessen Ausgang die völlige Entmächtigung des Versuchers sein wird. Hieraus ergiebt sich nun, auch ohne dass wir andere Schriftstellen noch hinzunehmen, die Richtigkeit der Aussage, es sei die Potenz der Erlösung von Anfang an in das gefallene Menschengeschlecht hineingelegt, mit der Tendenz dass eine Erlösung ihm widerfahre, indem dass es des Versuchers dem es anheimgefallen mächtig werde. Nicht handelt sich's um eine blosse Verheissung Dessen was Gott kraft seines Erlösungsrathes künftig einmal an dem Menschengeschlechte thun werde, so dass bis dahin letzteres als natürliches, ohne der Erlösungskräfte irgendwie schon theilhaftig zu werden, einfach nur fortbestünde, sondern es handelt sich um eine zugleich communicative Zusage, kraft deren in dem Menschengeschlechte von jetzt an sich vollziehen soll was demselben in Aussicht gestellt wird, eine Feindschaft, ein Kampf wider den Versucher mit dem Ausgang definitiven Sieges. Ein göttliches wirkungskräftiges Wort ist es, hin-

eingesprochen als eine fortan geschichtlich sich auswirkende Potenz in dieses der Sünde und dem Tode anheimgefallene Menschengeschlecht; und so gewiss die ihm zugedachte Erlösung schlechthin sich zurückführt auf dies Gotteswort und diese Gotteskraft — ein freies Werk des gnädigen Gottes, welcher dem Menschengeschlechte die Erlösung bestimmt hat und zutheilt — so wenig ist hierbei die Menschheit bloss Object einer an ihm sich vollziehenden Erledigung und Redintegration, sondern durch jene Gotteswirkung und auf Grund derselben soll sie zugleich Subject des siegreichen Kampfes wider den Versucher sein und werden. Wenn nun andrerseits zweifellos der in der Fülle der Zeit erschienene Gottmensch es ist, durch welchen die Erlösung vollbracht wurde, und damit doch jene dem Menschengeschlechte verliehene wirkungskräftige Zusage nicht aufgehoben sondern vielmehr bestätigt und zu ihrem Ziele geführt wird, so sind wir, auch ohne dass die näheren Bezüge zwischen Beidem schon zu Tage liegen, hiermit bereits zur Setzung einer Menschheit Gottes hingedrängt die im Werden für den Gottmenschen begriffen ist, in einem Werden nämlich welches anfangsweise und vermöge der in ihm waltenden positiven Mächte hinweist und hintreibt auf seiner selbst Vollendung in dem gottmenschlichen Erlöser.

3. Zu gleichem Ergebniss wie von den nach vorwärts gerichteten heilsgeschichtlichen Anfängen aus gelangen wir, wenn wir von dem Höhepunkte der heilsgeschichtlichen Offenbarung aus unsern Blick nach rückwärts fallen lassen, um den Process des menschheitlichen Werdens in seiner Tendenz auf Christum hin zu verstehen. Denn wenn doch das *πλήρωμα τοῦ χρόνου*, mit dessen Gekommensein nach Gal. 4, 4 die Sendung des Sohnes zusammentraf, unmöglich bloss auf ein Erfüllt- oder Vollsein der Zeit hinweisen kann welches lediglich durch Israels vorangegangene Geschichte bedingt gewesen, so wird damit eine Entwickelung des gesammten vorchristlichen Werdeprocesses vorausgesetzt welche mit der Sendung Christi zu ihrem Zielpunkte gelangt: ein Hinzutreten immer neuer Momente, durch welche allmählich das Mass der Zeit voll und damit die Sendung des Sohnes ermöglicht wird. Die Christo vorangehenden Zeiten sind

nur Etwas insofern sie mit ihrer allmählichen Erfüllung ihn zum Ziele haben, und darum will auch die Menschheitsgeschichte die im Centrum dieses Zeitverlaufes steht in solcher Abzweckung auf den gottmenschlichen Heilsmittler gedacht sein. Damit stimmt nun überein was wir früher bei der Frage nach der Schöpfung der Welt durch den Sohn erkannt haben, dass sie, die durch ihn geschaffene und in ihm bestehende, auf ihn den Heilsmittler hin tendirt (Col. 1, 16, 17). Denn hiermit ist doch nicht bloss eine ideelle Bestimmtheit des durch den Sohn geschaffenen Universums für ihn den Heilsmittler ausgesprochen, eine solche nämlich, welche sich erst mit der Erscheinung des Sohnes im Fleisch realisirte — man wüsste alsdann nicht, wie diese Realisation nach rückwärts hin wirken könnte: sondern da dem εἰς αὐτὸν das ἐν αὐτῷ συνέστηκε zur Seite steht, so will die Zielsetzung als eine durch den ganzen Process des Werdens sich verwirklichende gleichermassen gedacht sein, wie der Bestand des Universums in dem Sohne durch die ganze Breite seines geschichtlichen Verlaufes sich hindurcherstreckt. Hinwiederum haben wir hier nur in Erinnerung zu bringen, dass es die Menschheit ist von welcher insonderheit und in centraler Weise gilt was der Apostel dort von dem Universum überhaupt aussagt: die Menschheit also ist als von Anfang an, in ihrem gesammten Werdeprocess, thatsächlich auf Christum hinzielende, auf ihn sich hinbewegende zu fassen, gleichwie sie als bestehende und fortbestehende in ihm ihren Bestand hat. Endlich kommt zu dem Allen als letztlich entscheidende Aussage jene des Johanneischen Prologes hinzu, dessen Tendenz recht eigentlich diese ist, das uranfängliche und dauernde Innewalten des Logos in der Welt die durch ihn geworden zum Bewusstsein zu bringen: die Erscheinung des Logos im Fleisch, seine tiefste und bleibende Einsenkung in die gefallene Menschenwelt, ist nur die Vollendung des principiell gesetzten und auch nach Eintritt der Sünde zwischen ihm und der Welt fortbestandenen Verhältnisses, wornach sein Leben und sein Licht sie durchwaltete inmitten der über sie ausgegossenen Finsterniss. Denn das Scheinen des Lichtes, welches in dem Leben urständet, in der Finsterniss bejaht Johannes ausdrücklich, und die That-

sache dieses Scheinens wird durch die andere nicht aufgehoben, dass die Finsterniss es nicht begriff. Hieraus ergiebt sich also, dass der Erlöser, und in ihm die Erlösungskraft, von Anfang an der Menschheit immanent war, mit dem Ziele, es in höchster Potenz, mit endgiltig erlösender Wirkung zu werden, und dass das Verhältniss des Logos zum Volke des Eigenthums sich subsumirt jenem allgemeinen Verhältniss als dessen specielle Verwirklichung.

4. Wenn wir die letztere Subsumtion beachten und zugleich das Ganze im Auge behalten wodurch wir darauf geführt wurden, so dürfte sich der dogmatische Ausdruck rechtfertigen, mit welchem wir dieses Stück der dogmatischen Erkenntniss bezeichnet haben. Eine Menschheit Gottes, für Christum den Gottmenschen werdend ist es· worauf wir beim Verfolg des weiteren Werdeprocesses geführt werden, nämlich eine Menschheit, welche Gottes ist eben indem für den gottmenschlichen Heilsmittler werdend, Jenes seiend nur insofern Dieses werdend; denn von einer anderen Menschheit als die solchen Charakter und solche Bestimmung an sich trägt, wie immer im Einzelnen und Concreten geartet, kann in der Dogmatik überhaupt nicht die Rede sein. Und wir dürfen den Ausdruck nun sofort in der doppelten Bedeutung fassen welche er zulässt, dass das Werden für den Gottmenschen einmal gelte dem allmählichen Herankommen der Menschheit an den Erlöser, ihrer Bereitung für den Empfang der auf dem Höhepunkt der Offenbarung ihrer wartenden Erlösung, und sodann dem successiven Herankommen des Erlösers selbst, der von Anfang an dieser Menschheit immanent in der Fülle der Zeit hervortreten sollte als nun völlig in dieselbe eingegangen, Fleisch von ihrem Fleische geworden. Denn mag Letzteres immerhin vorzugsweise gelten von der Menschheit Gottes wie sie in dem auserwählten Volke Gottes sich gestaltete, so haben wir uns doch Dessen zu erinnern dass dem Weibessamen, der Menschheit schlechthin, zugesagt ist sie werde den Kopf der Schlange zermalmen; was nur dann zutrifft, wenn aus der Menschheit schlechthin der Erlöser hervorgeht, in welchem und mit welchem *sie* vollbringt was *seine* That ist. Und eben dazu nöthigt das Ver-

hältniss der Subsumtion, welches wir zwischen dem Volke des Eigenthums und der Menschheit Gottes schlechthin oben im Allgemeinen vollzogen haben. Wenn einerseits gerichtsweise, als Strafe für die überwuchernde Sünde, und andrerseits zugleich um dieser Sünde zu wehren, nämlich um der Einsenkung der Erlösungspotenzen, der Heilsoffenbarung einen sicheren Ort in der Menschheit zu verschaffen (Gen. 11), die Zerspaltung der letzteren, die schon nach der Fluth angekündigte Besonderung Sem's, dessen Gott κατεξοχὴν Jahve sein (Gen. 9, 26) und in dessen Geschlecht weiterhin das Volk des heilsmittlerischen Berufes bereitet werden sollte, sich vollzog und damit nun das Heidenthum als die von jenem Geschlechte und Volke gesonderte Völkerwelt seinen Anfang nahm, so wird zwar begreiflich hierdurch eine sehr bedeutende Veränderung in der Stellung der Menschheit und ihrer Theile zu dem kommenden Erlöser herbeigeführt, aber doch nicht eine solche durch welche die nichtsemitische und ausserisraelitische Völkerwelt aus dem Rahmen der für den Gottmenschen werdenden Menschheit Gottes völlig herausfiele. Wie denn damit dass Israel Gottes erstgeborner Sohn genannt wird (vgl. Ex. 4, 22 mit Jer. 31, 9), schon angedeutet ist, dass die anderen Völker nicht in jedem Betracht von dem Sohnesverhältniss ausgeschlossen sind. Gewiss verhält es sich nun so, dass die Bereitung der ausserisraelitischen Menschheit vorzugsweise eine negative ist, jener des verlorenen Sohnes der sein väterliches Erbe durchbrachte vergleichbar; aber einerseits wissen wir doch schon, dass Gott, welcher in den vergangenen Generationen alle Heiden ihre Wege gehen liess, gleichwohl mit seiner Bezeugung ihnen gegenüber nicht schlechthin zurückhielt (Act. 14, 16), sondern als der unbekannte Gott ihnen immanent war, mit der Tendenz sich von ihnen suchen, betasten und finden zu lassen (Act. 17, 26—28), andrerseits wollen wir nicht übersehen, dass, wenn diese negative Bereitung gleichwohl noch eine Bereitung sein soll, sie unmöglich in der Negation, in dem blossen Bankerott der natürlichen Menschheit aufgehen kann. Denn es giebt eine Ausstossung, eine Verschleuderung der von Gott empfangenen und zu Gott weisenden Potenzen, welche Nichts weniger als eine Bereitung

für den Empfang der Erlösung genannt werden darf, die im Gegentheil auch der letzten Handhabe verlustig macht woran die erlösenden Mächte den Menschen erfassen und damit seine Redintegration vollziehen können. Wenn Dieses zugestandener Massen bei dem verlorenen Sohne, bei dem Heidenthum nicht der Fall war, so lässt sich Das nur daraus begreifen, dass inmitten der Negation, des Verlustes, noch andere positive Mächte mitwirkten, denen es zu danken ist dass jene Entleerung an ihrem Theile zur Bereitung für den kommenden Gottmenschen dienen konnte.

5. An dieser Stelle ist es, wo die christliche Hoffnung und Zuversicht ihren Ausdruck finden darf, dass auch in der vorchristlichen, ausserchristlichen und ausserisraelitischen Menschheit ein positives Verhältniss zu dem Gotte des Heiles möglich sei. Diese Hoffnung wird ihrer Thesis nach vor Allem unterstützt durch die universale Tendenz des Erlösungsrathes und Erlösungswerkes, wovon wir schon an einem andern Orte (§. 20, 7) geredet haben. Die in Christo geoffenbarte Liebe Gottes ist eine Liebe zur Welt schlechthin, ihr als verlorener geltend (Joh. 3, 16 vgl. 1 Tim. 2, 4 und 2 Petr. 3, 9), und die Sühnung für die Sünden welche in Christo beschafft ward ist der ganzen Welt vermeint (1 Joh. 2, 2). So fest wir dabei zu beharren haben, dass die in dem Erlösungsrathe kundwerdende Liebe Gottes zur gefallenen Menschheit eine freie, ihr ungeschuldete ist, so bestimmt dürfen wir, nachdem einmal diese Liebe als Thatsache vorliegt, uns Dessen getrösten dass Gott keinen Menschen irgendwo und irgendwann lediglich um derjenigen Sünde willen seiner Gemeinschaft für unwerth erachten werde, welche zu sühnen Christus gekommen und aus welcher zu erretten eben die universale Tendenz des Heilsrathschlusses ist. Daher denn auch die Sünde, „dass sie nicht glauben an mich“ (Joh. 16, 9), als die einzige erscheint, hinsichtlich derer der Geist die Welt strafen werde, und Christus bezüglich der natürlichen Blindheit, die hinwegzunehmen er gekommen ist, sagen konnte (Joh. 9, 41): „wäret ihr blind, so hättet ihr keine Sünde, nun ihr aber sprechet ‘wir sehen’ — Dies geschieht vermöge des Unglaubens — bleibet eure Sünde.“ Wir berufen uns für die Behauptung der Möglichkeit,

dass auch ein Heide in einen gottwohlgefälligen Stand gelangen und von Gott angenommen werden könne, nicht wie neuerdings geschehen auf die Aussage des Paulus Rom. 2, 14—16 vgl. mit v. 27, der Meinung, es möge auf Grund der hier gelehrten Gesetzeserfüllung „etwa am Tage des Gerichtes aus den durch das Zeugniss des Gewissens hervorgerufenen Gedanken eine Selbstrechtfertigung vor Gott werden, die da gnädig angenommen werden kann von Dem welcher durch Jesum Christum, den Heiland aller Menschen, und der Botschaft des Apostels von der für Juden und Heiden gleichen Gnade entsprechend richten wird“ (v. Hofmann im Schriftbew. — anders im Commentar zum Rmrbrf). Denn Das steht uns in alle Wege fest, dass Gesetzeserfüllung niemals den Uebergang in den vor Gott wohlgefälligen Stand bedinge, auch nicht in dem Sinne, dass es sich nur um eine gnädige Annahme derselben um Christi willen und gemäss dem Evangelium handele. Und wenn dort (v. 16) ohne Zweifel *κρινεῖ*, nicht *κρίνει* zu lesen ist, so ist der Sinn des anakoluthisch verlaufenden Satzes wie mir scheint dieser, dass was in dem Verhalten der Heiden jetzt schon zu Tage tritt (*ἐνδείκνυνται* v. 15) vollends ans Licht kommen werde an dem Tage, da Gott das Verborgene der Menschen richten wird gemäss dem Evangelium des Apostels durch Jesum Christum (v. 16); eben die bedeutsame Aussage, dass das schlüssliche Gericht Gottes gemäss dem Evangelium des Apostels durch Jesum Christum ergehe, weist darauf hin, dass nicht auf Grund gesetzlichen Verhaltens, wie immer dasselbe auch geartet sei, über das Endgeschick des Menschen entschieden werde. Nur dann bleiben wir auf der Linie, welche durch die bisher erörterten Glaubensthatsachen uns vorgezeichnet ist, wenn wir innerhalb der ganzen Menschheit, auch der ausserchristlichen und ausserisraelitischen, ein irgendwie geartetes positives Einwirken von Erlösungspotenzen annehmen dürfen, das als solches über die bloss zurückhaltende, die Erlösungsfähigkeit bedingende Thätigkeit hinausgeht und damit eine positive Stellung zu dem Heilsgott ermöglicht. Hierbei werden wir uns vor Allem des Missverständnisses zu erwehren haben, als wenn solch positive Influenz des Erlösungsgottes nur da

sich finden könne, wo ein Bewusstsein der Heilsveranstaltung, eine Hoffnung des kommenden Heiles nach Art der im israelitischen Volke vorhandenen Erkenntniss vorhanden sei. Das Mass des Bewusstseins ist niemals und darum auch hier nicht das Mass der Realität, und eine innerlich umkehrende, die Bewegung des abgöttlichen Menschen zu Gott hin einleitende Wirkung kann vorkommen auch wenn der Ausblick des geistigen Auges noch mehr oder weniger von Dunkel umhüllt ist. In keinem Falle ist es gestattet, die Nachweisbarkeit des etwa vorhandenen oder nichtvorhandenen Bewusstseins um das Dasein der Erlösungspotenzen zum Massstab ihrer thatsächlichen Wirksamkeit oder Nichtwirksamkeit zu machen. Dies vorausgeschickt darf es wohl als ein bedeutsamer Fingerzeig für die hier in Betracht kommende Gotteswirkung angesehen werden, dass nach dem Protevangelium die schlüssliche Bewältigung der Schlange durch den Weibessamen eingeführt erscheint durch die beiderseitige Feindschaft, mithin diese nach Gottes Willen und Veranstaltung den endlichen Sieg über den Versucher zum Ergebniss hat. Damit fällt die Setzung dieser Feindschaft als Bethätigung des Heilsgottes auf dieselbe Linie auf welcher an deren Ende der definitive Sieg des Weibessamens gelegen ist, und wir sind berechtigt die dogmatischen Consequenzen aus dieser durch die Schrift verbürgten Thatsache zu ziehen. Freilich erkennen wir nun auch, in welcher nahen Beziehung diese hier auszusagende Einwirkung des Erlösungsgottes zu jener Rückwirkung desselben auf die Beschaffenheit des natürlichen Menschen steht, woraus wir dessen Erlösungsfähigkeit ableiteten, ohne dass wir jedoch Ursache haben das Eine mit dem Anderen zu vermischen. In der That würde, den Fall des Menschen in Folge der satanischen Versuchung und das Wesen der Sünde sowie das schöpfungsmässige Verhältniss zwischen der Geister- und der Menschenwelt allein ins Auge gefasst, sich das Dasein einer Feindschaft, eines Gegensatzes zwischen dem Weibessamen und dem Versucher schlechthin nicht erklären: der gefallene Mensch ist als solcher hingegeben in die Gewalt der Sünde und ihres Machthabers, und gleichwie er die Sünde gern thut, so steht er, von hier aus

betrachtet, zu dem Versucher nicht im Verhältniss des Gegensatzes und Kampfes. Ist nun gleichwohl solche Feindschaft gesetzt, die ihre natürlich-symbolische Analogie hat in dem feindlichen Verhalten des Menschen zur Schlange, so lässt sich Dies nur daraus ableiten, dass von dem Erlösungsgotte aus Potenzen des Widerstandes, der zur Obmacht über den Versucher führen kann, in den Weibessamen, in das natürlicher Weise sich entwickelnde Menschengeschlecht hineingelegt werden. Wo irgend innerhalb der natürlichen Menschheitsgeschichte, inmitten des der Sünde hingegebenen Menschengeschlechtes Bollwerke, Gegenwirkungen wider die andrängenden Fluthen sündigen Verderbens sich finden, also allerdings auf dem Gebiete desjenigen göttlichen Wirkens dem die Erhaltung der Erlösungsfähigkeit zu danken ist, da werden wir einen Wiederschein und einen Nachklang jenes uranfänglichen, für alle Folgezeit und für das ganze Menschengeschlecht wirksamen Erlöserwortes von der Feindschaft zwischen dem Weibe und der Schlange, dem Weibessamen und dem Schlangensamen zu suchen haben, jener von Gott in Gnaden gesetzten Feindschaft deren Ausgang die Zermalmung des Versuchers sein wird. Dies Licht scheint in der Finsterniss und ist nicht völlig wirkungslos, obschon die Finsterniss es nicht begreift und nicht weiss von wannen es stammt. Denn wir haben Grund, die Ausschliesslichkeit der Worte *καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν* (Joh. 1, 5) in gleichem Sinne zu fassen, wie jene in V. 11 *οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον*, durch welche nicht ausgeschlossen werden soll dass gleichwohl irgend welche Hinnahme Christi Statt gefunden habe (v. 12). Im Uebrigen freilich liegt auf diesem ganzen Gebiet eine Hülle ausgebreitet, die für die dogmatische Einzelerkenntniss undurchdringbar ist, durch welche sie wenigstens nur ahnungs- und vermuthungsweise hindurchzublicken vermag. Allerdings ist ja in der Schrift von einem Thun der Wahrheit die Rede, welches zum Lichte kommen lasse (Joh. 3, 21), von einem Sein aus der Wahrheit, welchem das Vernehmen der Stimme Christi entspreche (Joh. 18, 37), von einem Thunwollen des göttlichen Willens, dem es gegeben sei die göttliche Herkunft der Lehre Jesu zu erkennen (Joh. 7, 17). Aber

wenn wir dabei auch den Gedanken fern zu halten haben, dass erst durch die Offenbarung des fleischgewordenen Heilsmittlers dieses Thun oder Thunwollen oder Sein bedingt sei, so darf man doch über der Allgemeinheit der Rede nicht vergessen, dass sie inmitten eines durch Israels Offenbarung bedingten Menschenkreises ergeht und darnach zunächst bemessen sein will. Wie denn Dieses augensichtlich auch von Aeusserungen wie Act. 10, 35 und ähnlichen gilt. Oder wer möchte aus den inmitten einer unzugänglichen Volksmenge Israels gesprochenen Worten Christi, dass nur wem es vom Vater gegeben sei (Joh. 6, 65), oder wen der Vater dem Sohne gebe (6, 37), oder wen der Vater ziehe (6, 44), zu Christo komme, ein bestimmtes dogmatisches Urtheil entnehmen über das Mass und die Art und den Erfolg einer auf dem Gebiet des ausserisraelitischen Volksthums und Heidenthums sich vollziehenden Heilswirkung? Das Gleichniss von dem verschiedenen Ackerland (Mtth. 13, 3 ff) bringt der Natur des Bildes entsprechend die eine Seite der für den Erfolg der Heilspredigt entsprechenden Bedingungen zum Ausdruck, die Bedingtheit von dem empfangenden Subject, wogegen die andere Seite, die Bedingtheit von der Natur des Samens, in dem zweiten Gleichniss (13, 24 ff.) hervorgehoben wird: die Thatsache der sittlichen Differenz des Bodens wird damit allerdings constatirt, die sich uns schon bei der Betrachtung des natürlichen Menschen ergab, aber einen Einblick in das Wirken der Erlösungspotenzen auf dem Gebiete des Heidenthums, wornach wir hier fragen, erhalten wir daraus nicht. Und wenn endlich Christus von anderen Schafen sagt die er ausserhalb der Hürde Israels habe und die er führen müsse (Joh. 10, 16), und der Apostel von den zerstreuten Kindern Gottes welche Jesus auf Grund seines Todes zusammenführen solle (Joh. 11, 52), so bleibt abermals unbestimmt und unbestimmbar, in welchem Masse diese πρόβατα, diese τέκνα schon sind was sie heissen und was sie werden sollen, ehe der Ruf des Heilsmittlers an sie gelangt. Wir läugnen keineswegs, dass hier Andeutungen vorliegen, welche geeignet sind den allgemeinen Satz über das Innenwirken von Erlösungspotenzen inmitten der natürlichen Menschheit zu unterstützen und

zu illustriren; aber wir läugnen, dass sich daraus dogmatische Resultate gewinnen lassen welche über jenen allgemeinen Satz hinausführten und im Einzelnen den Modus solcher Wirksamkeit erkennen liessen. Wichtiger als hier in Vermuthungen sich zu ergehen die der Dogmatik nicht ziemen, dürfte es sein sich daran genügen zu lassen, dass Gott keinen Menschen bloss um seiner natürlichen Sündhaftigkeit verstossen will, und sich zu gedulden, bis auch diese über allen Heiden liegende Hülle (vgl. Jes. 25, 7), welche während unsres Aeons zu lüften Gotte nicht gefallen hat, hinweggethan sein wird.

§. 30. Auf sonderliche Weise realisirt sich die für Christum den Gottmenschen werdende Menschheit Gottes in dem israelitischen Volke, dessen Auswahl und dessen stetige Führung nun ungleich deutlicher ein zwiefaches und doch unlösbar verbundenes Werden für den kommenden Heilsmittler erkennen lässt, einmal insofern dessen Kommen aus dem Volke und für dasselbe, und dann insofern für solches Kommen das Volk bereitet wird. Während durch die Ordnungen des Gesetzes dem hiermit abgeschiedenen und in sich verfassten Volke der Charakter der Heiligkeit aufgeprägt war, verlief seine Geschichte als eine durchweg auf der Verheissung des Erlösungsgottes beruhende und auf die Realisation dieser Verheissung hinzielende: durchwaltet von der Tendenz die Gemeinschaft Gottes mit diesem Sohne seiner Wahl zu individueller Ausgestaltung und damit zur Vollendung zu bringen. That- und Wortoffenbarung gehen nebeneinander her und ineinander über, um das zwiefache und doch einheitliche Ziel dieses göttlich-menschlichen Werdens zu erreichen, und die geschichtliche Urkunde jenes Werdens ist selbst eine Auswirkung desselben, will also auch dogmatisch in solchem Zusammenhange gewürdigt sein.

1. Was wir in der Menschheit schlechthin, darum auch in der ausserisraelitischen Menschheit, der Thesis nach annehmen mussten, wennschon bei dieser der Vollzug zumeist in Dunkel gehüllt bleibt, Das tritt kündlich hervor in einer Parcelle der Menschheit, dem auserwählten Volke Gottes, indem hier die der Gesammtheit vermeinten Erlösungsgedanken in greifbarer geschichtlicher Gestalt zur Erscheinung kommen. Denn gleichwie der Zweig des israelitischen Volksthums unbeschadet seiner sonderlichen auf die bildende Hand Gottes (Jes. 43, 21) zurückgehenden Bereitung doch immerhin aus dem einheitlichen Stamme der natürlichen, aber von Gott mit der Verheissung des Heils gesegneten Menschheit hervorwuchs, in sich bergend den zum Sieger über die Schlange bestimmten Spross des Weibessamens, so weist dieses particulare Volksthum von allen Punkten seiner Geschichte darauf hin, dass nicht ihm allein und für sich, sondern durch seine Vermittelung der ganzen Menschheit das Heil zugedacht sei, um so mehr als diese bevorzugte heilsmittlerische Stellung mit Nichten auf eigne, die übrigen Völker überragende Leistung, sondern allein auf Gottes gnädige Auswahl sich begründet (vgl. Jes. 43, 22 ff. mit Am. 9, 7). Dass in diesem Volke und durch dessen Vermittelung nur in specieller Weise sich vollzieht was generell der Menschheit als solcher zugesagt war, ergiebt sich namentlich aus der Thatsache, dass hier ebenso wie dort, nur aber in Form concreter geschichtlicher Ausgestaltung, Beides sich zusammenfasst, die Beschaffung des Heils lediglich durch Jahves erlösendes Thun und ebendiese kraft menschlicher Mittlerschaft, indem durch das menschliche, hiefür erwählte, zunächst collective Subject jenes heilwärtige Thun Jahves sich verwirklicht. Die nicht bloss über dem Menschengeschlechte schwebende, sondern als lebenskräftige Potenz ihm einwohnende Erlösungsidee, von der Wurzel aus es durchwaltend, den ganzen Stamm bis in alle seine Aeste und Zweige durchdringend, schafft sich doch in einem besonderen Spross das Organ seiner vollen Realisation, damit hier in Wahrheit und geschichtlicher Wirklichkeit zum Vollzuge komme worauf es mit dieser gefallenen und doch zur Siegerin über die Schlange be-

stimmten Menschheit abgesehen war. Die Sünde hat ihren wesentlichen Theil daran, dass solche Besonderung eintritt: der verwilderte und in seinen Zweigen immer mehr degenerirende Baum lässt nur in jenem einzelnen Spross, kraft gnädiger Veranstaltung Gottes, den Trieb der Erlösungspotenz sich durchsetzen, und doch bleibt worin Dieses geschieht ein Spross des alten, einen und selben Stammes. So hat auch in Israel selbst die Sünde ihren Antheil daran, dass von dem zuletzt gebrochenen, durch die Gerichte Gottes niedergeschmetterten Baum nur noch ein Wurzelschössling übrig bleibt (Jes. 11, 1), in welchem der Heilsgedanke zur Vollendung kommt, und doch ist es die gleiche, in der Tiefe noch lebende Wurzel woraus dieser Spross sich emporhebt. Dieses miteinander erwägend machen wir uns auf Grund der geschichtlichen Thatsachen gleich an der Schwelle los von dem Missverständniss, zu welchem die Particularisirung des Heilsgedankens und seiner Verwirklichung in Israel verleiten könnte und wirklich verleitet hat.

2. Es ist nicht ohne eine gewisse Wahrheit, wenn man Christum den Heilsmittler, in welchem schlüsslich der heilsmittlerische Beruf des Volkes Gottes sich zusammenfasst und vollendet, als eine Auswirkung des von Anfang an in Israel lebenden Geistes, als letzte nun zu ihrem Ziele gekommene Personification des in ihm waltenden Erlösungsprincips betrachtet. Wie in einem gothischen Dome vom ersten Grundrisse an das Kreuz präfigurirt ist, in dessen einheitlicher überragender Spitze der Gedanke des Ganzen letztlich zum Abschluss kommt, so dass auf allen Punkten des von der Idee durchgeisteten Bauwerks die Kreuzblumen hervorspriessen als vorläufige und typische Ausprägungen des von Unten an treibenden Motives, bis endlich der Gesammtbau von demselben weithin leuchtenden Gebilde gekrönt wird, so arbeitet sich von den ersten Ursprüngen des Volkes Israel an das Erlösungsprincip hindurch, welches schlüsslich in der gottmenschlichen Person des aus Israel nach dem Fleische gekommenen Heilsmittlers hervortritt, präfigurirend seine vollendete persönliche Erscheinung gleichwie in dem heilsmittlerischen Volke überhaupt und in der Gemeinschaft seiner Frommen und Gerechten, so ins-

besondere in den einzelnen Sprossen des hierzu wiederum ausersehenen innerisraelitischen Geschlechtes und Hauses. Wie denn dieser allenthalben in der Geschichte Israels nachweisbare Gedanke vornehmlich in den verschiedenen Bedeutungen zum Ausdruck kommt, welche der Name עֶבֶד י' im zweiten Theile des Jesaia annimmt, und schon früher bei Erörterung des Prädikates *υἱὸς θεοῦ* sich uns aufgedrängt hat. Freilich würde gar Nichts irriger sein als die Vorstellung, die sich an jene Beobachtung anknüpfen könnte, als ob nun der schlüssliche Hervortritt des persönlichen Heilsmittlers, des Gottmenschen Jesus Christus, auf dem Wege eines natürlichen Werdeprocesses erfolgt sei, wenn immer derselbe unter göttlicher Leitung geschah und gottgeschenkte Gaben voraussetzte: etwa so, dass Christus als die natürliche Blüthe dieses schlechthin religiösen Volkes bezeichnet werden dürfte. Wer das specifisch supranaturale Element aus der Geschichte Israels entfernen und mit einem lediglich der Schöpfungsordnung zugehörigen vertauschen will, Der tritt nicht bloss in ausgesprochenen Gegensatz zu dem urkundlichen Zeugniss jener Geschichte, sondern kommt auch in unlösbaren Conflict mit der Thatsache, dass die natürliche Neigung des Volkes keineswegs überall und in seiner Mehrzahl diejenige Richtung bekundete die ihm als auserwähltem Volke vorgezeichnet war, sondern vielmehr derselben entgegengesetzt von ihr bewältigt werden musste. Ein Volk eisernen Nackens war es und eherner Stirn (Jes. 48, 4), welches immer wieder ausbog von dem Wege: gerade von Denen die Israels Bestimmung und Beruf am Klarsten erkannten ward ihm bezeugt, nicht dass es sich um seinen Gott bemüht, sondern dass es diesen abgemüht mit seinen Sünden und bekümmert mit seinen Missethaten: „ich, ich tilge deine Uebertretungen um meinetwillen und deiner Sünden gedenke ich nicht; erinnere mich, lass uns mit einander rechten, zähle du her, damit du als gerecht erscheinest — dein erster Ahn hat gesündigt und deine Mittler sind von mir abgefallen“ (Jes. 43, 22 ff.). Es war an Dem wie es Hosea schildert (Kap. 11, 1 ff.): „als Israel jung war, da gewann ich ihn lieb und aus Aegypten rief ich meinem Sohne; man rief ihnen, so wandten sie sich hinweg,

opferten den Baalen und räucherten den Idolen: und ich leitete Ephraim an seinen Armen ihn fassend, und nicht erkannten sie dass ich sie geheilt; mit Menschenbanden zog ich sie nach mir, mit Liebesseilen, hob ihnen das Joch auf und gab ihnen Speise“ u. s. w.; oder wie es in seiner drastischen Weise Ezechiel beschreibt Kap. 16, 1 ff., dass Gott Israel wie ein Findelkind aufgenommen, auferzogen, und zuletzt mit sich vermählt habe, damit es sein sei, zwar mit dem weiteren Erfolg, dass das angetraute Volk ehebrecherischer Weise von seinem Herrn sich abwandte und nun hingegeben wurde in die Gewalt seiner Buhlen, jedoch mit dem schlüsslichen auf Jahves Gnade begründeten Ausgang (v. 60 ff.), dass er seines Bundes mit ihm in den Tagen seiner Jugend sich erinnern und einen ewigen Bund mit ihm aufrichten wird. Auch Dies wäre eine mit den Thatsachen der israelitischen Geschichte gleichwie mit dem in Christo verwirklichten Ziele derselben unverträgliche Vorstellung, dass etwa das Erlösungsprincip zunächst als unpersönliche Potenz Israel immanent und in ihm wirksam gewesen, allmählich aber sich personificirt habe und endlich in völliger Congruenz mit sich selbst in der Person Jesu Christi hervorgetreten sei. „Jahve sein Gott ist mit ihm und Königsjubel unter ihm“, sagt der heidnische Prophet (Num. 23, 21), da er vom Felsengipfel aus das erwählte Volk unter sich gelagert sieht: der Heilsgott selbst ist es, und nicht ein unpersönliches Princip, der mit diesem Volke in Gemeinschaft getreten, allerdings so, dass nun die Auswirkung seiner Heilsgedanken, die Selbstmittheilung seines Erlöserwillens unter dem Volke da und dort sonderliche Gestalt gewinnt und die Erscheinung des Gottmenschen vorbereitet. Wie in dem Segen Noahs Jahve gepriesen wird als der in sonderlicher Weise der Gott Sems (Gen. 9, 26), so hernachmals das Volk, als dessen Gott Jahve ist (Ps. 33, 12; 144, 15); und gleichwie Israel Gottes Sohn genannt wird in specifischem Sinne, wornach durch gnädige Wahl es dazu gemacht ward (vgl. Hos. 11, 1 mit Am. 3, 2), wogegen die „Geburt“ der andern Völker erst in ferner Zukunft geschaut wird (Ps. 87), so heisst Sohn Gottes im engeren Sinne der immerhin noch nicht als schlüssliches und vollendetes

Einzelindividuum sich darstellende Spross aus dem Geschlechte Davids: „ich werde ihm zum Vater und er mir zum Sohne sein“ (2 Sam. 7, 14). Und während der als Immanuel bezeichnete Jungfrauensohn (Jes. 7, 14) ohne Zweifel ein Einzelner ist, Einer dessen Eigenthum das verheerte und überfluthete Land (Jes. 8, 8), dessen Erwähnung allein den Strom der prophetischen Rede aus der Bahn dunkler Gerichtsdrohung umkehren macht in die entgegengesetzte zuversichtlicher Verheissung (vgl. Jes. 8, 8 mit 9 ff., und C. 9, 6 ff.), so deutet doch der Name an sich nur auf die Verwirklichung Dessen was das Volk Gottes als solches und was das königliche Geschlecht, in welchem dessen Hoffnung sich concentrirte, an sich schon war; wie ja auch der Name des gerechten Sprosses, den in den kommenden Tagen der Bundesgott dem David erwecken wird, seinem Volke zur Hilfe und zum Frieden, „Jahve unsre Gerechtigkeit“ (Jer. 23, 6), nicht ausschliesst dass Jerusalem selbst diesen Namen überkommt (Jer. 33, 16). Das Gesetz der heilsgeschichtlichen Entwickelung innerhalb des auserwählten Volkes, nach der hier vorliegenden Seite hin, lautet auf seinen kürzesten Ausdruck gebracht: „Siehe, ich komme“ (vgl. Sach. 2, 10), nicht das Kommen eines zuvor Unpersönlichen, sondern das Kommen des Heilsgottes der mit diesem Volke sich verbündet, es zur Stätte seiner Selbstmittheilung gemacht hat und solche Selbstmittheilung in seiner selbst Menschwerdung vollendet. Denn eben dies Kommen wird nun combinirt mit dem Auftreten jenes sich immer mehr specialisirenden Sprosses aus dem Volke Israel, aus Judas und Davids Stamm, so dass die in jenen convergirenden Richtungen der Heilserwartung indicirte Vollendung keine andere sein kann als die schlüssliche Zusammenfassung des kommenden Heilsgottes und des kommenden Menschensprosses in der Einen gottmenschlichen Person Jesu Christi. Von hier aus gewinnt jene Climax ein neues Licht, in welcher Paulus Röm. 9, 1 ff. die seinem Volke, um das er trauert, verliehenen Gaben und Gnaden bis dahin fortführt wo sie in der Person des Menschgewordenen zu ihrem Abschluss kommen: *ἐξ ὧν ὁ χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας,* und nicht minder begreift sich daraus die That-

sache, dass als der geistliche Fels welcher Israel auf seinem Wüstenzug begleitete 1 Cor. 10, 4 Christus genannt wird, Jahve der „Fels Israels“ (Jes. 30, 29), der nun als der in Christo Gekommene den Seinen im neuen Bunde den geistlichen Trank spendet. Ueberall will jene früher schon zur Sprache gekommene Beobachtung hier in Erinnerung gebracht sein, dass alttestamentliche dem Gotte der Heilsoffenbarung geltende Aussagen neutestamentlich und erfüllungsgeschichtlich auf Christum gedeutet werden (z. B. Joh. 12, 41), was nicht geschehen könnte wenn nicht der dort im Kommen Begriffene nun in Christo gekommen wäre; so wenig dies Gekommensein ausschliesst die fernere Transscendenz Dessen von dem er gekommen und das fernere auch neutestamentliche Kommen Dessen der sein Heilswerk hienieden zum Endziele hinausführen wird (vgl. Mtth. 25, 6; Apoc. 3, 11 u. a.). In diesem Sinne ist es gemeint, dass das Werden der Menschheit Gottes für den Gottmenschen, wie es in Israel sich realisirt, zunächt ein solches sei wornach das Kommen des gottmenschlichen Heilsmittlers in Israel und aus Israel sich vorbereitet.

3. Aber im engsten Zusammenhange damit steht jene andere Bereitung für den kommenden Heilsmittler, wobei das Volk Gottes ihm gegenübertritt und sich von ihm unterscheidet, als dasjenige dem zunächst die in ihm vorhandenen Gnaden vermeint sind. Denn empfangen sollte das Menschengeschlecht und unter ihm in erster Linie das auserwählte Volk was durch sonderliche göttliche Wirkung aus ihm und durch es beschafft werden würde: des Sieges theilhaftig werden, den der Weibessame in seinem Kampfe mit dem Argen davontrüge. Ist jene Action eine solche, bei welcher die Erlösungstendenz von der Basis des Menschengeschlechtes durch das Mittel des erwählten Volkes in die oberste Spitze, den anderen Adam, vordringt und hier ihren vollen Ausdruck findet, so geht nun von da aus dieselbe Tendenz rückwärts, wiederum zunächst durch das Mittel des erwählten Volkes, um so die ganze Breite des für die Erlösung bestimmten Geschlechtes zu durchdringen. Und wie sehr das Eine mit dem Andern zusammenhängt, obschon als Unter-

scheidbares und Unterschiedenes, ergiebt sich daraus, dass die gleiche Erlöserkraft, welche dort auf die Bereitung des gottmenschlichen Heilsmittlers hinarbeitet, hier die Bereitung zur Aufnahme desselben, zum Empfang der durch ihn verwirklichten Erlösung bedingt. Nun aber dies Letztere nicht so, dass von einem Empfang überhaupt erst dann die Rede sein könnte, wenn der geschichtliche Process des Ersteren vollendet ist; sondern wie die Tendenz auf Verwirklichung des Erlösungsrathes eine in der jeweiligen Gegenwart sich durcharbeitende, obschon nicht vollendete ist, so ist demgemäss auch eine Menschheit Gottes als empfangende schon in der jeweiligen Gegenwart vorhanden, obschon nur anfangsweise und vorbildlich Dem entsprechend was sie werden soll. Ein heiliges Gemeinwesen schafft sich Gott, welches kraft seines Erlösungswirkens den Typus einer ihm geeinigten Menschheit an sich trüge: was Israel im alten Bunde war und seiner Bestimmung nach sein sollte, nur eben innerhalb des Stadiums der Vorbereitung (Ex. 19, 5 ff.), Dieses heisst und ist dann die neutestamentliche Gemeinde Gottes, in einem völligeren Sinne als jenes, nach Massgabe des nun in Christo erschienenen Heiles: *γένος ἐκλεκτόν*, *βασίλειον ἱεράτευμα*, *ἔθνος ἅγιον*, *λαὸς εἰς περιποίησιν* (1 Petr. 2, 9). Diese von Gott bereitete und in der Bereitung begriffene alttestamentliche Gemeinde steht zu der durch die Erscheinung Christi verwirklichten und in der Verwirklichung begriffenen Menschheit Gottes in analogem ansatzmässigen und vorbildlichen Verhältniss wie die geschichtlichen Ansätze der Realisation des verheissenen und im Kommen begriffenen Heilsmittlers zu dessen Verwirklichung in dem Gottmenschen Jesus Christus.

4. Gleichwie wir nun die Bereitung der auf den gottmenschlichen Heilsmittler hinzielenden Menschheit überhaupt als eine zwiefache befunden haben, die wir als negative und positive unterschieden, wennschon erstere bei dem ausserisraelitischen Volksthum prävalirte, so gewahren wir auch bei dem auserwählten Volke Gottes solch eine zwiefache Bereitung, wennschon die positive Seite derselben hier ungleich deutlicher als dort hervortritt. Auf positive, immerhin einstweilen nur vorläufige, Herstellung

eines Volkes Gottes ist doch alles Dasjenige berechnet, was dem Programm der Gesetzgebung (Ex. 19, 5, 6) und seiner Zwecksetzung sich subsumirt, also jedenfalls auch diese Gesetzgebung selbst. Die gegenwärtig mehr als früher verschieden beantwortete Frage, die auch meines Erachtens ohne Schädigung des christlichen Glaubens verschieden beantwortet werden kann, wieviel von der in dem Pentateuch überlieferten Gesetzgebung unmittelbar Mosaisch sei, hebt die Thatsache nicht auf, an welcher wie ich meine jede entgegenstehende Kritik scheitern wird, dafs die geschichtliche Entwickelung des israelitischen Volkes, dass insbesondere das Dasein und der Inhalt seiner Prophetie schlechthin unverständlich sein würde, wenn nicht irgendwie am Anfang die Gesetzgebung stünde, welchen Umfanges immer, Gesetzgebung nicht im menschlich-natürlichen sondern im supranaturalen Sinne. Es wird erlaubt sein, den Gedanken jenes Programmes der Gesetzgebung, worauf die ganze eigenthümliche Stellung des Volkes beruht, als zu dieser grundleglichen Gesetzgebung zugehörig anzusehen. Hiernach verhält es sich nicht so, wie man im Missverständniss einzelner paulinischer Stellen anzunehmen geneigt sein möchte, dass diese Gesetzgebung wesentlich nur und in erster Linie dazu bestimmt wäre den Abstand zwischen dem heiligen Gott und dem sündhaften Volk zum Bewusstsein zu bringen und damit das Erlösungsbedürfniss in letzterem zu wecken; sondern zunächst galt es das israelitische Gemeinwesen mittelst jenes Gesetzes und seiner göttlichen Ordnungen zu einem heiligen Volke, zum Eigenthum Jahves vor allen und unterschieden von allen andern Nationen zu verfassen, wenn gleich der Charakter der Heiligkeit, der Zugehörigkeit zu Gott, ihm dadurch einstweilen nur von Aussen her aufgeprägt ward. Je mehr man das Gesetz mit seinen heiligen und heiligenden Institutionen vorerst innerhalb des Rahmens belässt in welchen es von der Schrifturkunde hineingezeichnet worden ist, desto klarer hebt sich der zunächst nicht gegensätzliche Charakter der Legislation im Verhältniss zur verheissungsmässigen Bestimmung heraus, wie ja nun auch andrerseits dieses Gesetz allenthalben von positiven Hindeutungen, typischen Vorbildern u. s. w. des kommenden Heils durchwoben ist. Es

war möglich, zwar nicht auf Grund der gesetzlichen Vorschriften an sich, die als solche niemals die Kraft der Erfüllung gewähren, wohl aber im Zusammenhang mit der Heilsbestimmung des Volkes, mit der Erfahrung des ihm präsenten, sich mittheilenden Heilsgottes, dass der fromme Israelit sich in das Gesetz welches ihn wie ein schützender Wall umfing hineinlebte und von sich sagen durfte: „zu thun was dir wohlgefällt, mein Gott, habe ich Lust und dein Gesetz ist in meinem Innern“ (Ps. 40, 9 vgl. 37, 31). Denn nun empfand der Gläubige dieses ihn unterweisende, über den Willen Gottes belehrende, den Wandel mit heiligen Schranken umhegende Gesetz selbst als eine Wohlthat, ja als eine Gnadengabe, und der wiederholt begegnende Preis des Gesetzes (vgl. Ps. 19, 8 ff. und ähnl. St.) will hiernach verstanden und gedeutet sein. Aber wie immer wir Dieses, gerade weil es häufig übersehen worden ist, hier in Erinnerung zu bringen veranlasst sein mögen, gleichwohl bleibt es dabei, dass die heiligen Ordnungen dem Volke zunächst von Aussen her aufgeprägt, octroyirt waren, und dass eben hierin der nur vorbildliche, ansatzmässige Charakter dieser für den gottmenschlichen Heilsmittler werdenden Menschengemeinschaft offenbar wird. Die Heiligkeit des Volkes, sein Für-Gott-sein begründete sich gar nicht zunächst in Dem was es oder was die einzelnen Glieder desselben, wäre es auch durch schlechthin göttliche Wirkung, innerlich geworden, sondern in Dem wozu es kraft der heiligen Institutionen von Gott gemacht war; und dem einzelnen Individuum eignet die Heiligkeit nur insofern es unter der heiligen Gemeinde beschlossen ist. Daher finden wir, dass der einzelne Israelit sich nicht als Kind Gottes weiss und prädicirt, so gewiss das Volk als solches Sohn Gottes, erstgeborner Sohn Gottes ist; nur etwa in der Mehrheit werden die Frommen als Kinder Gottes bezeichnet (vgl. Ps. 73, 15), und wo in der Einheit ein Sohn Gottes sich heraushebt, da ist es Der in welchem Israels des Sohnes Gottes heilsmittlerische Stellung zu ihrem Ziele, wenn auch nur zum vorläufigen Ziele, gelangen wird. So konnte es freilich nicht anders kommen, als dass in dem Einzelnen, gerade je aufrichtiger er es meinte, das Gefühl des Abstandes, das Sünden- und Schuldbewusstsein sich

regte, wenn er seine innere, persönliche Stellung verglich mit dem Heiligkeitsanspruch des Gesetzes: mitten in dem Preise der Gebote und Rechtsbestimmungen Gottes, welche lieblicher seien als Gold und viel feines Gold, süsser als Honig und Honigseim (Ps. 19, 11 ff.), bricht der schmerzliche Ausruf hervor: „Vergehungen wer merkt sie — von den verborgenen sprich du rein mich)“! Und nicht leicht einigt sich das neutestamentliche Bewusstsein, welches dies persönliche Sündenbewusstsein zu seiner währenden Voraussetzung hat, mit dem der alttestamentlich Gläubigen an irgend einer Stelle mehr und inniger, als wo in den Busspsalmen die Klage sich losringt: „aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir; so du willst, Herr, Sünde zurechnen, Herr, wer wird bestehen? wohl Dem dem die Uebertretungen vergeben sind, dem die Sünde bedecket ist“ u. s. w. (Ps. 130, Ps. 32 u. A.). Je weniger das Resultat des geschichtlichen Processes der Uebereinstimmung des Israel von Gott aufgeprägten Charakters und seiner inneren Haltung Zeugniss gab, desto lauter ertönte das Zeugniss der mit dem Geiste Gottes sonderlich ausgerüsteten Männer, welche in klarer Erkenntniss der Israel zugedachten Bestimmung seine thatsächliche Beschaffenheit würdigten: „wir wurden dem Unreinen gleich allesammt und gleich einem befleckten Kleid all unsre Gerechtigkeitserweise, und wir welkten dahin dem Laube gleich allzumal und unsre Verschuldungen gleich dem Sturmwind rafften sie uns dahin“ (Jes. 64, 5); und mit dem Bussbekenntniss, welches Daniel im Namen seines Volkes ausspricht, verbindet sich das Gebet: „nicht um unsrer Gerechtigkeitserweise willen legen wir unser Flehen vor dir nieder, sondern um deiner grossen Erbarmung willen“ (Dan. 9, 18). Es war also an Dem wie es Paulus nach einer zwiefachen Seite hin von dem Gesetze Israels aussagt, dass solange der nächste Erbe ein Kind war, auf die vom Vater bestimmte Zeit hin, das Gesetz die Stellung eines *ἐπίτροπος* und *οἰκονόμος* (Gal. 4, 2), näher eines *παιδαγωγὸς εἰς χριστὸν* (Gal. 3, 24) einnahm, und dass sich daran zwar nothwendig die Wirkung der Sündensteigerung (Rom. 5, 20) und Sündenerkenntniss (Rom. 3, 20) anschloss und anschliessen sollte, aber keineswegs als die ausschliesslich mit der Legislation beabsichtigte.

Je mehr wir in solcher Weise das Israel gegebene Gesetz einordnen seiner Bestimmung zu einem für den kommenden Heilsmittler werdenden Volke Gottes, um so weniger haben wir Anlass, wozu ja auch sonst keine Weisung in der Schrift vorliegt, zwischen den einzelnen Bestandtheilen des alttestamentlichen Gesetzes zu unterscheiden und den einen „moralischen“ als bleibenden, die übrigen als vergängliche zu bezeichnen. Sondern dieses Gesetz als Ganzes, wovon jeder Theil selbstverständlich moralische Bedeutung hat, wurde dem Volke Israel als dem Volke des heilsgeschichtlichen Berufes und ihm allein gegeben, als *παιδαγωγὸς εἰς χριστόν*, und darum ist Christus, nicht halb oder theilweise sondern schlechthin, *τέλος νόμου* (Rom. 10, 4), derselbe welcher das Gesetz zu erfüllen gekommen ist (Matth. 5, 17) und weil er es gethan. Ist es doch eine im A. T. vor Augen liegende Thatsache, die bis in den Dekalog hinein sich geltend macht, dass das Gesetz dem Volke zunächst gegeben ist und damit erst den in ihm beschlossenen Einzelnen, so dass daraus gleichwie die Aeusserlichkeit der gesetzlichen Forderung so der relative Mangel individuell religiöser und sittlicher Vorschriften sich erklärt. Dem Volke, dieser in sonderlicher Weise für den gottmenschlichen Heilsmittler werdenden Gemeinschaft, sollte zunächst und zwar auch durch das Gesetz der Charakter der Heiligkeit aufgeprägt werden, und der Einzelne participirte daran insofern er diesem heiligen Volke angehörte und dessen Heiligkeit sich zu eigen machte. Daher denn auch das Opferinstitut, soweit es sühnender Art war, wesentlich dazu diente, dem Einzelnen seine Stelle in der heiligen Gemeinschaft deren er durch seine Sünde verlustig zu gehen in Gefahr stand zu erhalten oder wiederzugeben. So sehr gehört jene Aeusserlichkeit des Gesetzes zum Charakter des alten Bundes, soweit derselbe durch Mose dem Volke vermittelt war, dass der neue Bund, dessen Abschluss Jeremia in den kommenden Tagen sich verwirklichen sieht, im Unterschied zu jenem sich charakterisiren wird durch das Einschreiben des göttlichen Gesetzes in das Innere und auf das Herz des Volkes (Jer. 31, 31 ff.); und wenn nun gleichwohl im neuen Bunde kein Jota und kein Häkchen vom Gesetz vergehen soll (Mtth. 5, 18), wenn auch

Paulus, dieser Gegner aller Gesetzespredigt, durch den Glauben das Gesetz festzustellen beabsichtigt (Rom. 3, 31), so will Das nicht so verstanden sein als ob sei es nun das Ganze sei es ein Theil des Gesetzes in seiner alttestamentlichen Form übergeführt werden sollte in den neuen Bund, sondern es begreift sich auf Grund und nach Massgabe der Identität der für Christum werdenden und der in Christo realisirten Menschheit Gottes, wornach alles dort von Gott Gesetzte hier zu seiner vollen Wahrheit kommt und darin erhalten bleibt. Das Gesetz ist Ja und Amen in Christo gleichermassen wie die Verheissungen Gottes in ihm Ja und Amen (2 Cor. 1, 20).

5. Der Uebergang von der durch das Gesetz dem Volke Gottes im alten Bunde vermittelten Bereitung für den kommenden Heilsmittler zu jener anderen Seite derselben, da ihm in prophetisch-evangelischer Weise das Ziel seines Werdens und der Wege Gottes mit ihm geoffenbart ward, vollzieht sich um so leichter, je mehr man die zunächst nicht gegensätzliche Stellung des Gesetzes zum alttestamentlichen Evangelium im Sinne behält. Bezeichnet doch der Ausdruck תּוֹרָה, wie bekannt, gar nicht bloss den νόμος in seiner Ablösung vom Evangelium, sondern zunächst überhaupt die göttliche Weisung, deren Inhalt auch der Gnadenrath Gottes sein kann (vgl. z. B. Jes. 2, 3); gerade auch in dem vorhin erwähnten Abschnitt Ps. 19, 8—11 kommt zu Tage, wie eng die Aussprüche des fordernden Willens Gottes mit denen seines Heilswillens, seiner Heilsoffenbarung zusammengehören. Und wenn es gleichwohl dabei bleibt, dass die Bereitung des Volkes Gottes durch das Gesetz, auf den Ausgang und auf die Endabsicht gesehen, eine negative insofern war als ihm dadurch sein Abstand von dem ihm aufgeprägten Charakter und der ihm zugedachten Bestimmung zum Bewusstsein kam und kommen sollte, so ist doch mit solchem Bewusstsein, wie wir früher schon erkannten, selbst schon ein positives Moment inmitten des negativen gegeben, die Grundstimmung, deren es bedarf um den verheissenen Heilsmittler zu begehren und sich anzueignen. Ungleich sicherer aber und deutlicher tritt dieses positive Moment uns in denjenigen Veranstaltungen Gottes entgegen, durch

welche dem Volke seine Bestimmung zum Empfang des vollendeten Heiles, sowie zur Vermittlung desselben an die Völkerwelt nahe und näher gebracht ward. Hier greift nun jene erstbesprochene Bestimmtheit des auserwählten Volkes, der Ausgangspunkt des kommenden Heilsmittlers zu sein, in diese zweite, für die Hinnahme desselben zu werden, unmittelbar herein: denn wenn es auch eine freie Gnadengabe des Bundesgottes sein wird, dieses zu erwartende Heil, von seinem Kommen bedingt, so doch unlösbar vermittelt durch Israels eigene Geschichte, durch das Auftreten der menschlichen Organe, in denen und durch welche Jahve beschaffen will was er allein beschaffen kann. Man darf sich Das nicht so mechanisch vorstellen wie es in der älteren Theologie üblich war, als wenn nun das Auge des Volkes mit Uebergehung der Mittelglieder lediglich auf jenen Einen hingelenkt worden wäre, der am Ende der Vorbereitungszeit stehend thatsächlich sie zum Abschluss brachte: damit würden wir in Widerspruch treten zu dem Gesetz der Entwickelung, wie es oben hinsichtlich des kommenden gottmenschlichen Heilsmittlers aufgezeigt worden ist. Denn obschon die prophetische Verheissung immer auf das Ende und auf die Vollendung gerichtet ist und obwohl der von Anfange an vorhandene Trieb der Individualisirung des Heilsmittlers ihn allmählich und nothwendig als den persönlich Einen musste erkennen lassen, so wird doch das Ende geschaut im Lichte der jeweiligen Gegenwart und Israels Hoffnung erfasste unbewusst den Einen, der sie erfüllen sollte, auch in allen den Ansätzen und Vorbildern in denen zeitweilig und unvollkommen der göttliche Heilsrath sich Ausdruck verschaffte. Hierin ist der Fall der gleiche wie mit den zunächst gesetzlichen Institutionen, insbesondere denen des Opfers, in denen sich, den jeweiligen Gliedern des israelitischen Volkes unbewusst, der göttliche über diesem Volke schwebende und es durchdringende Heilsgedanke vorläufig und nach dem Masse seines Vorbereitungsstandes ausprägt: in dieser σκιὰ τῶν μελλόντων (Col. 2, 17) erfassten sie thatsächlich die gnädige Hand des kommenden Heilsmittlers, der diese Schattenrisse und Vorbilder des künftigen σῶμα in der Geschichte Israels geordnet. Und wenn nun die Unvollkommen-

heit die diesen Schattenbildern als solchen eignete, die Aeusserlichkeit derselben gemäss dem Charakter des Gesetzes durch welches sie geordnet waren, den Gläubigen allmählich zum Bewusstsein kam (z. B. Ps. 51, 18 u. a.), so vergleicht sich auch Dieses dem Gefühl des Ungenügens, welches die einzelnen Ansätze in der Geschichte der Heilsverwirklichung in dem Bewusstsein der Gläubigen zurückliessen und den sehnenden Blick auf weitere, vollkommenere Realisation der göttlichen Heilsgedanken hinlenkten. So durchlebte das Volk Israel eine Geschichte, auf welche das Wort des Dichters, nur in noch höherem Sinne, Anwendung leidet: alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss. Das Volk selbst war solch ein Gleichniss, abschattend mit seiner Theokratie die durch den Willen des Heilsgottes nicht bloss äusserlich, sondern auch innerlich bestimmte, sein ausschliessliches Eigenthum gewordene Menschheit; und so nahm nun Alles was durch Gottes Veranstaltung unter diesem Volke bestand und geschah typischen Charakter an, die theokratischen Institutionen nicht nur, wie Priesterthum, Opfer, Prophetenthum, Königthum, sondern auch einzelne Persönlichkeiten in denen sich der dieses Volk durchwaltende heilsgeschichtliche Trieb Ausdruck verschaffte, ja sogar einzelne charakteristische Situationen, einzelne unter bedeutsamen Umständen gesprochene Worte. Diese typische Bedeutsamkeit reichte thatsächlich viel weiter als das dem Volke davon innewohnende Bewusstsein, und darum war es kein Missbrauch sondern entsprach der wirklichen Sachlage, wenn erst nach dem Erscheinen des gottmenschlichen Heilsmittlers, unter dem Lichte welches von da aus rückwärts fiel, nach seinem vorbildlichen Charakter gedeutet wurde was bis dahin auch den Gläubigen des alten Bundes verborgen geblieben. Aber allerdings unterscheidet sich nun wiederum die prophetische Weissagung in ihrem engeren Sinne von den typischen Hindeutungen der gesetzlichen Institutionen dadurch, dass dort überhaupt und nach Massgabe des jeweiligen geschichtlichen Stadiums dem Volke seine Bestimmung, sein Werden für das vollendete Heil zum B e w u s s t s e i n gebracht wurde, zur Erregung und Bewahrung der diesem Volke vor allen andern zukommenden Grundstimmung: „Herr,

ich warte auf dein Heil“ (vgl. Gen. 49, 18). Wenn von rückwärts angesehen, vom Höhepunkte der heilsgeschichtlichen Entwickelung aus, dieses Alles nur als *στοιχεῖα* des werdenden geistlichen Kosmos gelten konnte (Gal. 4, 3), ja als *ἀσθενῆ* und *πτωχὰ στοιχεῖα* (Gal. 4, 9) — was Denen gegenüber betont werden musste welche von dem Besitz des *σῶμα* zu der *σκιὰ τῶν μελλόντων* (Col. 2, 17) sich zurückziehen liessen — wenn diese *στοιχεῖα* ebendort (Gal. 4, 9 *πάλιν ἄνωθεν* vgl. mit v. 8 u. im Uebr. Col. 2, 8, 20) mit vollem Recht den analogen Elementen auf ausserisraelitischem Gebiete an die Seite gestellt werden durften: so überkommen sie doch einen ganz anderen, positiven und inhaltsvollen Charakter für Den der sie nach vorwärts hin ansieht und in diesen Elementen, diesen Schattenbildern das Weben und Wirken des auf Realisation hinstrebenden göttlichen Heilsrathschlusses erkennt. Wer jene Adumbrationen des heranziehenden Heils, des im Kommen begriffenen Heilsmittlers erfasste, Der ergriff damit die Hand des Heilsgottes, des von Ewigkeit mit sich identischen, d e s s e n Wirkungen diese Vorbilder waren und der nur um des zu vollendenden Heiles willen sie geschichtlich setzte. Sie leisteten positiv, nach Massgabe des Vorbereitungsstadiums, worauf es mit der werdenden Menschheit Gottes abgesehen war, setzten in Gemeinschaft mit dem Gotte des Heiles und machten innerhalb solcher Schranke seiner Gnaden theilhaftig. Daher denn von demselben Apostel, der dort von den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* redet, der Glaube Abrahams nicht nur überhaupt seinem Wesen und seiner Wirkung nach auf gleiche Linie gestellt wird mit dem Christenglauben, sondern geradezu als das Vorbild des rechten christlichen Glaubens bezeichnet (Rom. 4, 1 ff.). Ja wenn die Christen aus der Völkerwelt sind was sie sein sollen, so sind sie *σπέρμα Ἀβραάμ* (Gal. 3, 29), was das fleischliche Israel vergeblich zu sein beanspruchte (Joh. 8, 33), eingepfropft als wilde Zweige in den guten Oelbaum und mittheilhaftig seiner Wurzel und seines Oelgehaltes (Rom. 11, 17). Insbesondere konnte nun auch für die Christen als vorbildlich gelten die Hoffnungsstellung jener Wolke von Zeugen im alten Bunde (Hebr. 12, 1), welche die Verheissung nicht davon getragen (Hebr. 11, 39) sondern nur

von Weitem gegrüsst (Hebr. 11, 13), da auch die Gläubigen des neuen Bundes, unbeschadet des ihnen gewordenen Heilsempfanges, in Anbetracht der ihrer noch wartenden Vollendung „selig sind in Hoffnung“ (Rom. 8, 24).

6. Wenn die Herstellung und Bereitung der in Israel für den Gottmenschen werdenden Menschheit im Allgemeinen als Offenbarung des Heilsgottes gemäss dem früher erörterten Begriffe derselben gefasst sein will, so haben wir nun, auf den geschichtlichen, urkundlich bezeugten Verlauf jener Bereitung gesehen, diese Offenbarung als That- und Wortoffenbarung zu unterscheiden. Auf Thaten Gottes die er in Auswirkung seines Heilsrathschlusses gethan, wunderbare nicht auf der Linie schöpfungsmässigen Geschehens gelegene Thaten, führt sich schon der allererste Anfang des Samens zurück aus welchem das Volk des heilsgeschichtlichen Berufes erwachsen sollte; die weitere Besonderung, Bewahrung, Mehrung dieses Samens, die Herstellung desselben zum Bestand eines Volkes Gottes, die dauernde Leitung dieses Volkes, durch welche unbeschadet seiner Abwege und der es treffenden Gerichte dennoch das Heilsziel wofür es bereitet war erreicht werden sollte — alles Dieses sind übernatürliche, auf den Heilsrath zurückgehende Thaten Gottes, mögen dieselben immerhin einen natürlichen Bestand als Object ihres Eingreifens voraussetzen und eine zugleich natürliche Weiterentwickelung herbeiführen, die doch stets von den übernatürlichen Potenzen influirt und beherrscht wird. Denn hier bewährt sich nun im Einzelnen was früher im Allgemeinen zur Sprache kam, dass die Factoren der Gnadenordnung und der Schöpfungsordnung, Uebernatürliches und Natürliches, nicht nebeneinander, sondern ineinander und aufeinander wirken, gleichwie das Resultat beider nicht ein doppeltes, sondern ein einheitliches ist und sein soll. Wo irgend neue Momente des sich auswirkenden Heilsrathschlusses in die Geschichte eintreten, da bedarf es, und je intensiver und mächtiger sie sind um so mehr, einer darauf folgenden Frist der Verarbeitung, ohne welche diese Kräfte dem Volke äusserlich bleiben würden; wie wir dieses vor Allem nach den wunderbaren Thaten Gottes in Aegypten, nach der Constituirung des

Volkes zum Volke Gottes und seiner Einführung in das gelobte Land, aber auch in der späteren Geschichte wahrnehmen. Thatweise also, durch wirksames Eingreifen Gottes, durch Neusetzung und entsprechende Fortführung des Gesetzten wird zunächst das Werden Israels für den kommenden Heilsmittler beschafft; aber allerdings tritt zu solcher Thatoffenbarung alsbald die Wortoffenbarung hinzu und will in ihrer Beziehung zu jener gewürdigt sein. Was hierbei auf den ersten Blick sich darbietet, Das ist der Charakter der Deutung welchen die Wortoffenbarung an sich trägt und womit den jeweilig Gläubigen die Meinung und Tendenz der jeweiligen Heilsthaten Gottes zum Bewusstsein gebracht werden soll. So erfolgte die entscheidende Ueberführung Abrams in das Land, welches die Stätte der Heilsbereitung werden sollte, nicht ohne ein deutendes Wort, durch welches der Patriarch über Sinn und Zweck dieser ihm angesonnenen Glaubensthat verständigt wurde (Gen. 12, 2, 3); und diese Deutungen ziehen sich parallel den entsprechenden Gottesthaten durch die ganze Patriarchengeschichte hindurch. Auch die Rückführung des in Aegyptens Knechtschaft schmachtenden Volkes in das Land der Verheissung und seine Constituirung zum Volke Gottes geschah nicht ohne dass vonvorneherein sowohl dem Mittler des alten Bundes wie dem Volke selbst gesagt worden wäre, es solle hiemit zu weiterem Vollzuge kommen was der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der in seinem geschichtlichen Sein und Werden mit sich identische Bundesgott, von Alters her mit Abrahams Samen vorgehabt (vgl. Ex. 3). Und an die spätere so überaus folgenreiche Aufrichtung des Davidischen Königthums knüpfte sich (2 Sam. 7) jene weittragende Deutung der neuen Gottesthat, wodurch nicht bloss dem ersten Träger dieses Königthums, sondern auch seinen Nachfolgern und dem Volke überhaupt die Perspective auf die damit sich fortsetzende Erfüllung der Heilsverheissung eröffnet wurde. Es war ein so wesentliches Stück der nachmaligen prophetischen Thätigkeit, diese Deutung der jeweiligen Gottesthaten an Israel, dass Amos (3, 7) geradezu sagen konnte: der Herr Jahve thue Nichts, er offenbare denn seinen Rath seinen Knechten den Propheten. Und wenn die Bereitung Israels für den kom-

menden Heilsmittler der Natur der Sache nach gar nicht anders geschehen konnte als so, dass in wachsendem obschon die Tiefe und Tragweite der Gottesgedanken nicht erreichendem Masse auch für das Glaubensbewusstsein des Volkes sich seine Bestimmung und Führung erschlösse, so ist ja diese bei Amos hervorgehobene, durch die Thatsachen bestätigte Regel vollkommen begreiflich. Daher denn auch der „Name Gottes", der kraft seiner Offenbarung von Gott sich gegebene und gemachte Name, der ebendarum geradezu als Gott in seiner Selbstbezeugung erscheint (vgl. Jes. 30, 27), Beides in Einem ist, *nomen dei editum* und *inditum*. Gleichwohl wäre es ein Irrthum, That- und Wortoffenbarung als Mittel der Bereitung des alttestamentlichen Volkes Gottes in dieser blossen Parallelisirung, in dieser spröden Gegenüberstellung zu belassen, statt sie miteinander auszugleichen und auf ihre gemeinsame Wurzel zurückzuführen. Denn wie schon auf dem Gebiete der natürlichen Schöpfung das Wort Gottes als Mittel der göttlichen Machtwirkung erscheint (Gen. 1, 3 ff., Ps. 33, 9 u. a.), so auch bei Herstellung und Ausgestaltung derjenigen Realitäten welche der Neuschöpfung angehören. Ebendieselbe Ueberführung Abrams in das heilige Land, deren Bedeutung ihm durch das Wort erschlossen wird, vollzieht sich auf Grund eines an ihn ergehenden göttlichen Befehlswortes (Gen. 12, 1); gleichermassen die Ausführung Israels aus Aegypten (Ex. 3, 10) und die Berufung Davids zum König (1 Sam. 16, 1). Gerade das den Propheten in den Mund gelegte Gotteswort erscheint als ein solches göttlicher Machtwirkung, als wirkungskräftige Potenz (z. B. Jer. 1, 9 ff.), so dass die mit diesem Worte Betrauten nicht bloss als Herolde, sondern zugleich als Ausrichter der angekündigten Begebnisse angesehen sein wollen. Das Wort Gottes „vollbringt wozu er es sendet" (Jes. 55, 11). „Ein Wort entsendet der Herr wider Jakob und es fällt nieder in Israel" (Jes. 9, 7 ff.), als Mittel und Träger der auf dieses Volk gerichteten göttlichen Energie. Denn „ist nicht also mein Wort, gleich dem Feuer, spricht Jahve, und gleich dem Hammer der Felsen zerschmeisst?" (Jer. 23, 29). Wir haben es also im Grunde nicht mit einer Doppelwirkung zu thun wenn wir That- und Wortoffenbarung von

einander scheiden, sondern dieselben sind in ihrem Ausgangspunkte und nach ihrem Wesen Eins, als die nach Aussen dringende, den Heilsrathschluss geschichtlich actualisirende Energie des Erlösungsgottes. Gleichwie dieser Gott in sich selber Leben und Licht ist, und wie in dem persönlichen Worte Gottes, dessen Erscheinung alles frühere Wort vollendet, Leben und Licht war von Anfang an (Joh. 1, 4), so ist auch die thatsächliche Bereitung und Herstellung der Menschheit Gottes eine solche in welcher Lebens- und Lichtwirkungen bei einander sind, und die jeweilige Erleuchtung dieser Menschheit, damit sie in Menschenweise und nach Menschenmasse nachfolgend den göttlichen Gedanken erkenne das von Gott ihr Geschenkte (vgl. 1 Cor. 2, 12), ist selbst eine Setzung des thatkräftigen göttlichen Wortes.

7. Hieraus ergiebt sich nun, dass die heilsgeschichtliche Urkunde des A. T., über welche wir hier noch zu handeln haben, von jenem Worte als Medium der göttlichen Offenbarung zunächst unterschieden sein will. Das urkundliche Schriftwort, in welches allmählich die Offenbarung Gottes innerhalb der bisher aufgezeigten historischen Schranke behufs der Ueberlieferung gefasst wurde, ist nicht identisch mit der Offenbarung überhaupt, auch nicht mit der deutenden Wortoffenbarung, sondern ist ein geschichtliches Zeugniss davon, und als solches nun allerdings an dieser Stelle zu würdigen. Denn freilich wäre es ganz unmöglich, dies urkundliche Denkmal der Heilsgeschichte, welches an seinem Theile ebenfalls eine Wirkung des heilsgeschichtlichen Gottes ist, ein integrirendes Moment in der Bereitung der für den Heilsmittler werdenden Menschheit, hier ausser Betracht zu lassen und etwa erst später oder gar vorher in einem allgemeinen *locus de scriptura sacra* abzuhandeln. Wie eng immer alt- und neutestamentlicher Kanon zusammengehören, so dass wir an dem späteren Orte, wo von der christlichen Gemeinde und ihrer heilsgeschichtlichen Urkunde die Rede sein wird, zugleich die Stellung derselben zum alttestamentlichen Kanon dogmatisch zu bestimmen haben, jedenfalls wäre unsre Aussage über die in Israel für den Heilsmittler werdende Menschheit Gottes nicht vollständig ohne sofortige Hinzunahme jenes schriftlichen Denkmals,

welches einerseits als Niederschlag der so eben besprochenen Heilsoffenbarung, andrerseits als wesentliches, gottgewolltes Mittel diese Offenbarung und seine eigne Heilsbestimmung dem Volke präsent zu erhalten sich darstellt. Denn auch wenn jene speciellen Aufträge, dies oder jenes Stück der erlebten Heilsgeschichte zum nachmaligen Gedächtniss schriftlich zu fixiren (wie Ex. 17, 14 oder 24, 4 ff.) oder auch eine Weissagung behufs Constatirung ihrer Wahrheit und ihres Eintreffens schriftlich zu verzeichnen (wie Jes. 30, 8 oder Jer. 30, 2 ff.) uns in der alttestamentlichen Schrift nicht vorlägen, so müsste doch schon das sachliche Verhältniss, in welchem die Aufzeichnung zu ihrem Inhalte steht, uns Dessen vergewissern dass das Eine nicht zufällig zu dem Andern hinzugekommen ist, sondern mit innerer Nothwendigkeit sich daran anschliesst. Und nachdem wir oben das Eine von dem Andern wie sichs zunächst gebührte unterschieden haben, damit wir nicht in jene unsrer älteren Theologie eigne Gleichsetzung von Offenbarung und Schriftwort verfallen, muss nun hier um so bestimmter betont werden, dass das alttestamentliche Schriftwort, mithin auch die Conception gleichwie die Aufbewahrung und Canonisirung desselben, eine Auswirkung des Heilsgottes ist zwecks der Bereitung und Vollendung einer ihm geeinigten Menschheit. Zwar dürfen wir — und Das ist eine Consequenz der vollzogenen Unterscheidung — nicht behaupten, dass der Modus der Offenbarung, kraft deren ihre Träger und Vermittler jeweilig Gottes Wort redeten, jenes Schauen des göttlichen Thuns sei es im bewussten Geistesleben sei es im Traum oder in der Ekstase, jenes Berührtwerden von der Hand oder Ueberströmtwerden von dem Geiste Gottes, jenes Vernehmen göttlicher Rede auf Grund solcher inneren Vorgänge, dass dieser Modus der Wortoffenbarung in dem früher besprochenen Sinne sich ohne Weiteres decke mit der Art und Weise, wie das geschriebene Wort, das urkundliche Schriftzeugniss der geschehenen Offenbarung zu Stande kam. Denn auch wenn wie wir oben gesehen auf Grund ausdrücklichen Geheisses die Niederschrift des jeweilig Geoffenbarten erfolgte, so ist doch ebendarum die Niederschrift etwas Anderes als die Offenbarung selbst, nämlich ein

schriftliches Zeugniss von derselben; und ein Schreiben in der Vision, die ihrer Natur nach das Gesammtbild des göttlichen Thuns vor das Auge rückt und damit der Allmählichkeit schriftlicher Conception gleichwie der Successivität discursiven Denkens widerstrebt, ist unvollziehbar. Erst wenn jenes unmittelbar Geschaute und Empfangene sich dem bewussten Geistesleben des Empfängers zu persönlichem Besitze vermittelt und angeeignet hat, wie viel oder wie wenig Zeit dazwischen liege, kann die schriftstellerische Thätigkeit beginnen, die nun ebendeshalb, wie beim ersten Blick auf das alttestamentliche Schriftthum vor Augen liegt, auch den Typus der jeweiligen Periode des Volkes und der jedesmaligen Individualität des Offenbarungsmittlers an sich trägt. Damit sind nun freilich alle jene mechanischen und hölzernen Vorstellungen von der Inspiration dieses Schriftwortes ausgeschlossen, mit denen die ältere Dogmatik das historische Verständniss des A. T. sich unmöglich machte und welche lediglich das Ergebniss einer irregeleiteten Reflexion, nicht aber die adäquate Zusammenfassung der an diesem Schriftwort gemachten Erfahrung und des darauf bezüglichen neutestamentlichen Zeugnisses waren. Denn wenn dieser älteren Theologie überhaupt das richtige Verständniss des Unterschiedes zwischen alt- und neutestamentlicher Heilszeit, das Verständniss der gottgewollten historischen Entwickelung abging, so machte sich bei der Würdigung des Schriftwortes, und zwar zunächst des hier in Frage stehenden alttestamentlichen, der Mangel geltend, dass man die menschliche Subjectheit des Heilsvollzugs, wie wir sie oben in und mit der göttlichen zu betonen hatten, bei der Auffassung der Heilsgeschichte selbst und darum auch nothwendig bei der Auffassung der darauf bezüglichen Schrifturkunde nicht zu ihrem Rechte kommen liess. Es kann ja angesichts jener thatsächlichen Voraussetzungen des Heilsvollzuges und angesichts der weiteren Thatsache, dass in dem alttestamentlichen Schriftthum sich nur in seiner Art auswirkte und fixirte was innerhalb des heilsgeschichtlichen Volkes lebte, gar nicht anders sein als dass die nämlichen Factoren, welche dessen Bereitung und Entwickelung überhaupt bedingten, auch in den schriftlichen Bekundungen und

Ueberlieferungen jener Geschehnisse wiederkehren; daher es durchaus einseitig und wahrheitswidrig wäre, nur die göttliche Autorschaft der Heilsurkunde zu betonen und darüber deren Vermittelung durch die menschlichen Autoren zu vergessen. Dass Dieses bei den lyrischen Stücken des A. T. sich so verhält, sowie nicht minder bei jenen Erzeugnissen der Chokma in denen sonderlicher Weise geistliche Erfahrung mit natürlicher Lebensweisheit verschmilzt, liegt auf der Hand; aber es ist thatsächlich nicht anders auch bei den historischen und prophetischen Bestandtheilen, in welchen doch unbeschadet des überall zuoberst bestimmenden supranaturalen Elementes die jeweilige Hebung und Senkung der nationalen Entwickelung, die Mannigfaltigkeit der individuellen Veranlagung und Auffassung u. s. w. zum Ausdruck kommt. Vom Standpunkte eines abstracten Offenbarungsbegriffs aus könnte man es allenfalls für möglich erachten, dass die menschlichen Autoren nichts Anderes gewesen und sein sollten als die Amanuenses des ihnen dictirenden h. Geistes; aber abgesehen davon, dass dieser Offenbarungsbegriff ein von der historischen Wirklichkeit verlassenes Fündlein schlechter theologischer Reflexion ist, darf man wohl sagen, dass Derjenige die h. Schrift höher stellt der auch in ihr jenes wunderbare Ineinander von Göttlichem und Menschlichem wahrnimmt, welches den Charakter der für den Heilsmittler bereiteten Menschheit Gottes selbst bezeichnet und welches in seiner höchsten Potenz in der Person des Heilsmittlers sich verwirklicht hat. In den heiligen Schriften, welche selbst eine Auswirkung der über Israel und in ihm waltenden Heilsbestimmung, der diese Heilsbestimmung realisirenden göttlichen Potenzen und ebendarum zugleich der Ausdruck ihrer jeweiligen Realisation an dem Volke waren, sollte dieses das Denkmal und Abbild der Wege Gottes mit ihm und seiner dadurch bedingten jeweiligen Entwickelung haben: nur von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet lassen sich auch solche Schriften als berechtigte Bestandtheile des alttestamentlichen Kanons begreifen, in denen wie z. B. in Kohelet und dem Buche Esther, und doch nicht in ihnen allein, die Dissonanz zwischen ihrer thatsächlichen Beschaffenheit und der Wahnvorstellung eines *dictando* hervorgebrachten

göttlichen Inhaltes am Grellsten sich fühlbar macht. Und wenn schon bei den Acten der Offenbarung selbst der menschliche Factor nicht gleich Null war insofern in den verschiedenen menschlichen Organen die Offenbarung sich verschieden wiederspiegelte, und der Natur der Sache nach beim Schreiben der heiligen Autoren diese Selbstthätigkeit noch in erhöhtem Masse sich geltend machte, so werden wir zwar bei der Sammlung und Kanonisirung der heiligen Schriften eine Fortwirkung desselben göttlichen Geistes anzunehmen haben dem die Führung des Volkes Israel überhaupt und die ihm gewordene Offenbarung insonderheit zu danken ist, aber doch so, dass hier am Stärksten die menschliche Selbstthätigkeit betheiligt war, mithin auch die menschliche Fehlsamkeit, die darum keineswegs den Heilsgehalt der Offenbarung zu schädigen brauchte, am Leichtesten hervortreten konnte. In diesem Sinne erachten wir die Erörterung und die verschiedene Beantwortung der kritischen Fragen, welche auf die Beschaffenheit, den Ursprung und die Sammlung der alttestamentlichen Schriften sich beziehen, durch den Glauben an die darin waltende Leitung des Heilsgottes nicht für ausgeschlossen, immer vorausgesetzt, dass der Kritiker selbst inmitten der Geistesbewegung stehe, welche die alttestamentliche Offenbarung sowie deren heilsgeschichtliche Urkunde geschaffen und im neuen Bunde sich vollendet hat. Hiernach wird uns nun auch die Thatsache verständlich, dass — in demselben Sinne wie die Erkürung und Leitung des alttestamentlichen Volkes Gottes selbst — dessen heilige Schriften im N. T. auf den göttlichen Factor zurückgeführt, als Gottes Wort und vom Geiste eingegeben bezeichnet werden. Es erweist sich nun, gemäss dem Zusammenhang mit der vorher charakterisirten thatsächlichen Bereitung des Volkes Gottes, nicht als willkürliche sondern als nothwendige Annahme, dass, wenn von dem Schriftzeugniss des alten Bundes im N. T. etwa gesagt wird (ὁ θεὸς) λέγει oder εἶπεν (Hebr. 1, 5 ff. u. a.) oder λέγει τὸ πνεῦμα ἅγιον (Hebr. 3, 7; 10, 15), die Thatsächlichkeit und Wahrheit solcher Gottesrede, solchen Geisteszeugnisses nicht präjudicire der thatsächlichen psychologischen Wahrheit menschlicher Autorschaft. Und wenn Christus zu den ungläubigen Juden sagt:

der Vater der ihn gesandt habe von ihm gezeugt, „weder seine Stimme habt ihr jemals gehört, noch seine Gestalt gesehen, und sein Wort habt ihr nicht in euch bleibend“ (Joh. 5, 37, 38), so zeigt der Anschluss des letzten Satzes mit *καὶ* an den vorherigen mit *οὔτε οὔτε* doppelt gegliederten Gedanken, dass allerdings *ὁ λόγος αὐτοῦ* als Ergebniss des zwiefachen Offenbarungsmodus *φωνὴ αὐτοῦ* und *εἶδος αὐτοῦ* genommen sein will; aber darum doch nicht ohne Weiteres als identisch mit den (v. 39) folgenden *γραφαί*, wozu ja die Aussage *οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα* nicht passen würde, sondern so, dass diese Schriften es sind die kraft ebenmässiger göttlicher Wirkung jenes Wort urkundlich bezeugt und überliefert haben. Hiernach begreift sich, dass Christus darnach von den *γραφαὶ* schlechthin, von ihnen als Ganzem welches die auf Christum hinführende und hinweisende Offenbarung befasst, hinzufügt, *ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ* (v. 39), und von Mose speciell, dem Mittler des alten Bundes, *περὶ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν* (v. 46). Ueber dies bisherige dogmatische Ergebniss führt uns auch was wir 2 Petr. 1, 20, 21 lesen nicht hinaus. Denn wie eng hier das prophetische Wort mit der alttestamentlichen Schrift zusammengerückt erscheint, so entspricht doch der Ausdruck *προφητεία γραφῆς* dem oben bezeichneten Verhältniss zwischen Beidem, ohne aber eine nähere Bestimmung darüber beizubringen, und die Aussage dass vom heiligen Geiste getrieben, sonach von Gott her (*ἀπὸ θεοῦ*), kraft göttlicher Wirkung, Menschen Prophetie geredet haben, bezieht sich zunächst nicht auf das Zustandekommen der h. Schrift, setzt aber nach dem Zusammenhange voraus dass eben diese so geredete Prophetie in der Schrift überliefert sei. Anders verhält es sich daher allerdings mit der Stelle 2 Tim. 3, 15—17, wo ausdrücklich von den *ἱερὰ γράμματα* die Rede ist welche Timotheus von Kind auf gelernt, und die Aussage *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος* die Voraussetzung bildet zu der Prädikatsaussage wozu die so geartete Schrift diene. Aber über die hier als Bestandtheil des neutestamentlichen Glaubens erscheinende, diesem sonach feststehende Thatsache, dass die alttestamentliche Schrift durch Geisteswirkung Gottes entstanden sei, reicht auch diese Aussage nicht hinaus, und während

wir dieselbe in ihrer vollen Bedeutung uns aneignen, haben wir doch als Mittel zu ihrer näheren Bestimmung nur die früher gewonnene Erkenntniss, wie sich behufs der Bereitung des auserwählten Volkes die göttliche supranaturale Wirkung des Menschlichen bemächtigt und es zum Organe ihres Selbstvollzugs gestaltet. Jene Thatsache genügte, um die h. Schrift, die in solcher Weise entstandene und folgeweise auch gesammelte, dem Volke Gottes sein zu lassen was sie gemäss ihrer Entstehung ihm sein sollte: ein von demselben Heilsgott dem es seine gesammte Erkürung und Begabung und Leitung verdankte mittelst derselben Potenzen ihm zunächst gesetztes, geschichtliches und urkundliches Denkmal seiner Bestimmung und Führung. Wir haben deswegen auch dogmatisch nicht nöthig, die Gränzen enger zu ziehen als wo sie thatsächlich liegen, und an diesem Orte jener beglaubigten Thatsache noch nähere Bestimmungen als für den Glauben wesentliche hinzuzufügen. Vielleicht wird sich dazu dort Gelegenheit finden, wo wir im Anschluss an die Entstehung der neutestamentlichen Gemeinde auch der entsprechenden Schrifturkunde und dabei des Verhältnisses jener zum alttestamentlichen Volke Gottes sowie dieser zum alttestamentlichen Schriftworte zu gedenken haben.

Zweites Kapitel.

Die Menschheit Gottes als in dem Gottmenschen gesetzte.

§. 31. Die für den Gottmenschen werdende Menschheit Gottes ist Dieses nur, insofern sie durch die Auswirkung des Erlösungsrathschlusses dazu gemacht wird, begründet sich demnach an ihrem Theile selbst auf die Leistung des gottmenschlichen Erlösers. Um so näher rückt an die bisherige Betrachtung jener die nunmehrige der in dem Gottmenschen gesetzten Menschheit Gottes heran; womit nun für die systematische Erkenntniss alle jene Lehrstücke sich zusammenfassen welche sonst unter dem Titel der Person und des Werkes Christi erscheinen. Die bestimmte schriftgemässe Verbindung der Person und des Werkes Christi mit dem ewigen Erlösungsrath, der darin seinen thatsächlichen Ausdruck findet, wehrt vonvornherein der irrigen Scheidung zwischen dem Erlösungsprincip und der Erlöserperson, als in welcher letzteren jenes lediglich auf vollkommenste oder schlechthin vollkommene Weise sich verwirklicht habe; und beseitigt nicht minder die Möglichkeit, die Menschwerdung des Sohnes Gottes abgesehen von der Sünde zu begreifen. Aber auch bei Festhaltung der zwischen der Menschwerdung des Logos und der in die Welt eingetretenen Sünde bestehenden Correlation ist von einer Nothwendigkeit der ersteren bloss zu reden unter Voraussetzung der Thatsächlichkeit des freien Erlösungsrathschlusses, dessen Realisation dann allerdings nur in

Gemässheit des Grundverhältnisses Gottes zur Creatur überhaupt und zur Menschheit insbesondere erfolgen konnte, mithin in Form gottmenschlicher Sühnung erfolgen musste.

1. Nachdem im Eingang zur Lehre von der Regeneration das Recht und die Nothwendigkeit des weiteren historisch-systematischen Fortschrittes den wir hier zu vollziehen haben im Allgemeinen aufgezeigt worden ist, erübrigt uns zunächst lediglich der Nachweis, in welch enger, unlösbarer Verbindung dieser neue Abschnitt von der in Christo dem Gottmenschen gesetzten Menschheit Gottes mit dem vorhergehenden stehe; und nicht minder werden wir uns aus sachlichem Interesse des Grundes bewusst werden müssen, weshalb wir diesen Ausdruck wählen statt des hergebrachten von Christi Person und Werk. Gewiss entspricht es der thatsächlichen historischen Succession, in welcher für den Glauben das Werden der Menschheit Gottes sich darstellt, dass wir zunächst des Werdens derselben für Christum und auf Christum hin zu gedenken hatten: aber je mehr dabei der Nachdruck darauf gelegt werden musste, dass diese Bereitung der Menschheit für Christum an ihrem Theile selbst eine Auswirkung der ewigen Erlösungsidee des Heilsgottes ist, um so bestimmter macht sich gerade nach Abschluss jener Erörterung die schon darin enthaltene Thatsache geltend, dass das zeitlich Nachfolgende, die Person und die Erlösungsthat Jesu Christi des Gottmenschen, als geschichtlicher und thatsächlicher Ausdruck der ewigen Erlösungsidee, zugleich das sachlich Bedingende für die historische Entwickelung auch der vorchristlichen Menschheit Gottes ist. Wir können diese Bedingtheit zunächst nach der Seite hin auffassen, wornach thatsächlich doch nur um der in Aussicht genommenen zeitlichen Menschwerdung und Erlösungsthat des Sohnes Gottes willen innerhalb der vorchristlichen Menschheit Erlösungspotenzen wirksam waren; womit aber die sachliche Bedingtheit des geschichtlich Vorangehenden durch das thatsächlich Nachfolgende nur zu unsicherem, unvollkommenem Ausdruck kommt. Denn hier bliebe immerhin die Möglichkeit übrig, dass

die schlüssliche Realisation der ewigen Erlösungsidee in dem geschichtlichen Erlöser, so gewiss sie als letztlich intendirte ihre historischen Vorangänge bedingt, doch in Wahrheit nur den Höhepunkt eines Processes bezeichnete, welcher in sachlicher Identität stünde mit den Ansätzen seiner Verwirklichung, nur durch die nun erreichte Congruenz mit der göttlichen Intention darüber hinausragend. Anders stellt sich das Verhältniss und klarer wird jene sachliche Bedingtheit, wenn wir sagen dürfen, dass die Erlösungsthat des menschgewordenen Sohnes Gottes nicht minder der Möglichkeitsgrund für die göttliche Selbstbethätigung zur Herstellung einer Menschheit Gottes aus der gefallenen Menschheit wie andrerseits der Selbstvollzug der göttlichen Erlösungsidee sei, mit andern Worten, wenn wir Erlösungsidee und Erlösungsthat so zusammenzufassen haben dass Gott jene concipirend diese wollte, und demnach die Erlösungsidee, kraft deren überall eine erlöste Menschheit wird, die von Gott gewollte und gesetzte Erlösungsthat des menschgewordenen Sohnes zu ihrem Inhalt hat. Offenbar entspricht nun diese Ineinsfassung schon im Allgemeinen derjenigen Charakteristik der Erlösungsidee mit welcher neben jener der Schöpfungsidee wir früher die Lehre vom Vollzug des Werdens zu beginnen hatten; und was darin noch einer Näherbestimmung bedürftig ist, Das wird gleich hernach zur Sprache kommen, wo wir von dem Verhältniss des Erlösungsprincips zur Erlöserperson und von dem gottmenschlichen Sühner zu handeln haben. Vorausgesetzt also, dass der ewige Erlösungswille Gottes in der von ihm gewollten Erlösungsthat des gottmenschlichen Heilsmittlers sich ebenso begründet wie zum Ausdruck bringt, wird es ersichtlich, dass auch die für letzteren geschichtlich werdende Menschheit Gottes Dies nur werden und sein konnte als in ihm concipirte, in ihm gesetzte, auf Grund seiner den Inhalt des Erlöserwillens ausmachenden Erlösungsthat historisch zu realisirende. Damit treten wir also unmittelbar hinüber in den neuen Abschnitt, welcher von der in dem Gottmenschen gesetzten Menschheit Gottes zu reden hat und welcher nicht bloss auf die historische Zeitfolge gesehen den Mittelpunkt zwischen der für den Gottmenschen werdenden und der aus ihm erwachsenden

Menschheit Gottes bildet, sondern auch sachlich die eine wie die andere, wenn auch in verschiedener Weise, begründet. Demgemäss aber erledigt sich zugleich die weitere Frage, mit welchem Rechte wir abweichend von dem hergebrachten dogmatischen Ausdruck den Abschnitt von Christi Person und Werk lieber als die Lehre von der in ihm dem Gottmenschen gesetzten Menschheit Gottes bezeichnen. Es ist noch das Geringere, weil wenigstens scheinbar nur auf der systematischen Consequenz Beruhende, dass die Richtigkeit der principiellen und allgemeinen Fassung der Glaubenswahrheit als des Complexes der auf das Werden einer Menschheit Gottes bezüglichen Realitäten sich an allen Gliedern und Abschnitten des Systems bewähren muss, mithin auch an diesem Abschnitt, der uns in das eigentliche Centrum der Dogmatik hineinführt. In Wahrheit aber ist diese systematische Consequenz nur das Ergebniss der sachlichen Nothwendigkeit, die Lehre von Christi Person und Werk so zu bezeichnen, dass daraus sowohl die Stelle an welcher diese Lehre auftritt als auch die weitere Fortbewegung in der Entfaltung des Glaubensinhaltes verständlich wird. Denn es ist doch eine Thatsache der Schrift, dass nicht die Herstellung der Person des Heilsmittlers, wie central bedingend dieselbe auch sein möge, sondern die dadurch werdende Menschheit Gottes das Ziel der Auswirkung des Erlösungsrathes ist (vgl. 1 Cor. 15, 28); daher denn auch die Bezeichnung jenes centralen Abschnittes nur dann der Sache adäquat sein wird, wenn daraus vonvornherein jene Relation, die Stellung des Gottmenschen als Mittlers zur Herstellung einer Menschheit Gottes, entnommen werden kann. Wäre Dieses früher in der richtigen Weise geschehen, so würden Fragen mit denen die Dogmatik sich öfter zu schaffen machen musste, z. B. warum denn nachdem Christus alles zur Erlösung Erforderliche geleistet es noch einer weiteren Aneignung jener Leistung bedürfe, gar nicht haben auftauchen können, sondern sich sofort als gegenstandslos erwiesen haben.

2. Je mehr wir das Wirken der Erlösungspotenzen innerhalb der vorchristlichen Menschheit anerkannt und damit die Kluft, welche sonst in der Regel zwischen der Lehre von der

Sünde und der Lehre von Christo innenliegt, ausgefüllt haben, um so mehr haben wir Ursache, der hier leicht sich anknüpfenden Irrung entgegenzutreten, als hätten wir, wie man es in der modernen Theologie ausdrückt, zwischen dem Erlösungsprincip und der Person Christi zu unterscheiden, so nämlich dass „Jesu persönliches religiöses Leben die erste Selbstverwirklichung jenes Princips zu einer weltgeschichtlichen Persönlichkeit“ gewesen und dass diese Thatsache „der Quellpunkt der Wirksamkeit dieses Princips in der Geschichte sei“ (Biedermann), oder dass „in der Erlösung durch Christus die Idee der Erlösung selbst in reinster Vollendung sich darstelle“ und darum „in der abschliessenden vollen Offenbarung und Darbietung des vorher ganz oder theilweise Verhüllten der specifisch einzige Vorzug der Person Christi und des Evangeliums bestehe“ (Schweizer). Wir läugnen nun selbstverständlich gar nicht, dass das vorher ganz oder theilweise Verhüllte, Gottes ewiger Gnadenrath, in der Person Christi zur vollen Offenbarung gekommen sei, so wenig als wir geläugnet haben, dass irgend welche Auswirkungen der Erlösungsidee vor Christus Statt gefunden. Und doch ist es nicht etwa ein Wortstreit, wenn wir jene Auseinanderhaltung des Erlösungsprincips und der Erlöserperson ablehnen, sondern wir thun es im Interesse des gemeinchristlichen, insonderheit des evangelischen Glaubens, welcher durch jene Scheidung in seiner Wurzel bedroht und verletzt wird. Der Ausgangspunkt für jene moderne, der Schrift wie dem Glauben der Gemeinde widersprechende Auffassung ist der früher schon von uns abgewiesene, dass die Erlösungsidee ein integrirendes Moment der Schöpfungsidee sei, mit der Verwirklichung der letzteren ebenmässig sich realisirend, darum auch den Eintritt der Sünde als unvermeidlichen voraussetzend. Hier erweist sich Gott der Schöpfer seinen Creaturen gegenüber, die in ihrer Entwickelung nicht ohne Sünde bleiben konnten, in väterlicher Liebe als den Erlösungsgott, der die Potenzen der Erlösung auch schon, jedoch in mehr verhüllter und unvollkommener Weise, auf den Vorstufen der „Naturreligion“ und der „Gesetzesreligion“ wirksam sein lässt, als solcher aber vollkommen offenbar wird in der Person Christi, in der „Erlösungsreligion“. Es hilft

uns nicht und genügt uns nicht, wenn hier, um dem Christenthum den Charakter der absoluten Religion zu sichern, die Perfectibilität desselben in seinem principiellen Wesen ausdrücklich verneint wird (vgl. Schweizer); sondern darauf haben wir zu dringen, dass Erlösungswirken Gottes überall nicht existiren würde ohne die Person und die That des gottmenschlichen Erlösers, dass also diese seine Person selbst das Princip ist in welches die Erlösungsidee sich gefasst hat, womit sie unlösbar verbunden ist. So gewiss Gott seinen Sohn aus Liebe zur Welt gesandt und dahingegeben, so gewiss giebt es keine Liebe Gottes zur Welt, keine Versöhnung der Welt mit ihm, keine Welterlösung ausser vermittelt durch Christi Person und Erlösungsthat: wer um des Ersteren willen das Zweite läugnet oder abschwächt, Der hat auch das Erste nicht verstanden und tritt in Gegensatz zu den fundamentalsten Zeugnissen der urkundlichen Schrift. Hätten wir Nichts weiter als jene Herrnworte bei den Synoptikern, dass der Menschensohn nicht gekommen sei sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und seine Seele hinzugeben als Lösegeld für Viele (Mtth. 20, 28), oder dass sein Blut vergossen werde für Viele zur Vergebung der Sünden (Matth. 26, 28), so müssten wir schon daraus entnehmen, was alsdann durch die gesammte Erlösungslehre bestätigt werden wird, dass in Christo nicht bloss etwas an sich schon Vorhandenes, Gottes väterliche Liebe oder sein Erlösungswille, vollkommen zu Tage tritt, sondern dass in ihm und seiner Leistung zugleich sich begründet was immer den Menschen als Auswirkung des göttlichen Erlösungswillens widerfährt. Und wenn irgend etwas dem Gläubigen, dem evangelischen Bewusstsein, abgesehen von aller theologischen Ausbildung, als stetiges Lebensmoment innewohnt, so ist es die Thatsache des meritorischen Charakters des Erlösungswerkes Christi, welcher nur gewahrt bleibt wenn Gottes Erlösungswille in ihm Beides sich offenbart und begründet. Wir werden also, ohne späteren Erörterungen über den Modus der Erlösung vorzugreifen, hier beim Eintritte in die Lehre von der Person und dem Werke Christi zu sagen haben, dass Erlösungsprincip und Erlöserperson in ihm zusammenfällt, dass Christus das persönliche Princip der Erlösung

insofern ist als alle Erlösungswirksamkeit hervorgeht aus dem in ihm gesetzten Grund und Quell der Erlösung. Der ewige Erlösungswille Gottes ist eben dieser dass durch Christum die Erlösung beschafft werde, und diese zeitliche Beschaffung derselben präjudicirt nicht ihrer ewigen Geltung: wo irgend eine Menschenseele durch Gottes Gnade aus der abgöttlichen Richtung herumgebracht wird zu fürgöttlichem Bestand, zu einem Gliede der werdenden Menschheit Gottes, es sei vor oder nach Christus, es sei mit bewusster Erkenntniss des gottmenschlichen Erlösers oder ohne dieselbe, da geschieht Dieses aus der ewig präsenten Fülle des in Christo gesetzten Erlösungsquelles, in dem Geliebten in welchem wir haben die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden (Eph. 1, 6, 7). Denn „in keinem Andern beruht das Heil und ist auch kein andrer Name unter dem Himmel, verliehen unter den Menschen, in welchem wir müssen gerettet werden“ (Act. 4, 12).

3. Die Congruenz mit unsrer früheren Fassung der Erlösungsidee, in welche hiernach die Person des Erlösers sich gestellt hat, will auch nach einer anderen Seite hin festgehalten sein, bei welcher das Verhältniss Christi zu der in die Welt eingetretenen Sünde in Betracht kommt. Es handelt sich um die Frage, ob der Sohn Gottes Mensch geworden wäre auch abgesehen von der Sünde, ob er in jedem Falle Mensch hätte werden müssen um das Wesen und die Bestimmung der Menschheit als das gottmenschliche Haupt derselben zu vollenden. Man sieht wie nahe sich diese Frage mit der vorherbesprochenen berührt, wenn man erwägt dass auch mit dieser Annahme das Grundverhältniss zwischen Schöpfungsidee und Erlösungsidee, von welchem wir beim Eintritt in den Vollzug des Werdens ausgegangen sind, alterirt wird. Denn man kann sie nicht bejahen ohne dass die vollendende, die Menschheit Gottes herstellende Wirksamkeit Christi, des persönlichen Erlösungsprincips, als Auswirkung der Schöpfungsidee verstanden und so die Grundlage durchbrochen werden müsste, auf welcher die gesammte thatsächliche Entwickelung der Menschheit Gottes beruht. Und wenn man an und für sich sagen könnte, die Erledigung jener Frage gehöre gar nicht

in die Dogmatik, als welche es doch nur mit denjenigen Realitäten zu thun habe, die das thatsächliche Werden der Menschheit Gottes, nicht aber ein fingirtes, lediglich hypothetisches Werden derselben bedingen, so zeigt sich nun die Bedeutung der Sache für den Glauben ebendarin dass mit der falschen Beantwortung jener Frage thatsächliche Realitäten des christlichen Bewusstseins verletzt werden. Für das christliche Bewusstsein, zumal in seiner evangelischen Ausprägung, steht doch wohl das Eine principiell fest, dass der freien Liebe, näher der Gnade Gottes, die Sendung des Sohnes Gottes in die Welt zu verdanken sei: dieses fundamentalste Stück des christlichen Lebensbestandes käme in Wegfall, wenn die Vollendung der Menschheit durch Christus eine an sich nothwendige, nämlich für Gott nothwendige, Auswirkung des einmal gesetzten, immerhin im Grunde freigesetzten Schöpfungswerkes wäre. Denn man spiele doch nicht mit den Worten und nenne Gnade was ja freilich unter allen Umständen eine freie göttliche Gabe sein würde, frei in demselben Sinne in welchem alle göttliche Setzung behufs der Herstellung der Creatur eine freie ist: derselbe Missbrauch, wie wenn man die Einwohnung Gottes in dem von ihm geschaffenen Menschen eine gnädige genannt hat. Gegenüber dieser unzweifelhaften Thatsache können Reflexionen wie die öfters gehörte, ob denn das Herrlichste in der Welt nur durch die Sünde erreicht sei, so dass ohne dieselbe für die Herrlichkeit des Eingeborenen kein Platz in dem Menschengeschlechte sein würde, nicht verfangen; so wenig wie die Erwägung, dass doch jedes der menschlichen Individuen auch abgesehen von der Sünde die Einigung des Menschlichen und des Göttlichen nur partiell und relativ dargestellt und damit über sich selbst hinausgedeutet haben würde auf eine Vereinigung Gottes und des Menschen welche nicht stückweise und relativ sondern in sich selbst vollkommen wäre (Martensen). Wir haben die Herrlichkeit der göttlichen Offenbarung mit unsern Reflexionen und Erwägungen nicht zu construiren, sondern von dem Fels der Thatsachen aus auf den uns Gott gestellt hat seiner Herrlichkeit nachzusehen, wenn sie an uns vorüberzieht: sie wird wohl, wenn Gott einen Schein davon

in unsre Felsspalte fallen lässt, auch für unser Verständniss grösser sein als die wir uns selbst ausdenken. Man hat sich auf Schriftstellen wie jene bei Paulus berufen, wo als Inhalt der Willensmeinung Gottes, die er in Christo gefasst, dieser erscheint dass er für sich zusammenfasste das All in Christo, das in den Himmeln und das auf der Erde (Eph. 1, 10). Wenn hier, was des Beweises nicht mehr bedarf, das *ἀνακεφαλαιώσασθαι* die Zusammenfassung des All unter die *κεφαλὴ* Christi nicht ausdrückt, sondern die Zusammenfassung unter ihn als *κεφάλαιον*, als Einheitspunkt des Mehrfachen und Vielfachen, so darf man ja freilich andrerseits die Zusammensetzung des Verbums mit *ἀνὰ* nicht dahin missdeuten als würde damit eine Wiederzusammenfassung des Weltganzen ausgesagt. Aber auch nach der correcten Deutung der Präposition, wornach mit derselben lediglich die Richtung von Unten, dem hier gelegenen Vielen und Mannigfachen, nach Oben, dem dort gelegenen Einheitspunkte, ausgedrückt wird, ist ja begreiflich gar nicht ausgeschlossen dass diese zur Einheit zu recapitulirende Vielheit eine so wie sie ist durch die Sünde gewordene sei. Und wenn dieser durch den Wortlaut nicht ausgeschlossene Gedanke sich als nothwendig aufdrängt im Hinblick auf den Zusammenhang, wo von unsrer ewigen Erwählung in Christo und von unsrer Erlösung durch sein Blut zuvor die Rede war, so nicht minder durch die parallele Aussage Col. 1, 20, wo das *ἀποκαταλλάξαι*, wie immer man es sonst deute, doch jedenfalls eine Infection, eine Verkehrung und Entfremdung der *πάντα* worauf es sich bezieht durch die Sünde voraussetzt, zumal alsbald darauf folgt *εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ*.. Auch Col. 1, 15 ff., wo man das *εἰς αὐτὸν ἔκτισται* für sich allein genommen allenfalls im Sinne jenes Theologumens fassen könnte, sind wir durch den vorangehenden Gedanken *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν* (v. 14), an welchen alles Folgende sich anschliesst, veranlasst, dieses Sein und Geschaffensein des All für Christum nicht abgelöst von der Rücksicht auf die Sünde zu denken. Am Wenigsten kann man aus 1 Cor. 15, 45, wo Paulus zum Erweis dafür, es gebe ein *σῶμα πνευματικὸν* so gut wie ein *σῶμα ψυχικόν*, sich auf die That-

sache beruft, dass der erste Adam εἰς ψυχὴν ζῶσαν, der letzte Adam εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν geworden sei, aus dieser Thatsache für sich die Nothwendigkeit abnehmen, dass der Sohn Gottes abgesehen von der Sünde Mensch geworden sein müsse. Und der Ausdruck ἔσχατος Ἀδὰμ deutet selbst schon auf eine andere Schöpfung hin die sich der ersten an die Seite stellt, in jene mit einer entsprechenden aber zugleich überragenden Wirkung hineintritt, mit Nichten aber als natürliche Steigerung und Vollendung derselben daraus hervorgeht. Wir übergehen dabei absichtlich Stellen wie Joh. 5, 26 oder Phil. 3, 21 vgl. mit 1 Joh. 3, 2, von denen nicht abzusehen ist, wie man sich ihrer mit einigem Schein zur Stütze jener Hypothese bedienen könne, und lassen es dabei bewenden, wofür wir klares und unzweideutiges Schriftzeugniss haben, dass Gott seinen eingeborenen Sohn aus Liebe zur Welt gegeben, damit Jeder der an ihn glaubt nicht verloren werde, sondern ewiges Leben habe (Joh. 3, 16); dass Christus gekommen ist, die Welt zu retten (Joh. 12, 47); dass Gott in Christo war Welt versöhnend mit sich selbst (2 Cor. 5, 19). Und jenen theologischen Reflexionen, dass es Gotte geziemender gewesen, auch ohne Rücksicht auf die eingetretene Sünde seinen Sohn Mensch werden zu lassen, da sonst Christus, „welcher die Wahrheit der Menschheit und die Krone der geistigen Welt ist“, bloss als Mittel erscheine, oder dass, wenn doch das höchste Denkbare auf dem Boden der Religion für das christliche Bewusstsein an den Gottmenschen geknüpft bleibe, eine Weltidee die ihm nur eine zufällige oder vergängliche Stellung anwiese eine unvollkommnere Religion enthielte als die christliche (Dorner) u. drgl. m., setzen wir den Lobgesang begnadigter Sünder entgegen, der durch die Generationen der Kirche hindurchhallend ebendarin die überschwengliche Liebesherrlichkeit des barmherzigen Gottes preist, dass er die menschliche Sünde überbietend durch den Reichthum seiner Gnade aus keinem anderen Grunde als aus freier Barmherzigkeit seinen Sohn dahingegeben. Wissenschaftlich aber angesehen haben bei diesen theologischen Reflexionen nur Jene das Recht der Consequenz für sich, welche überhaupt von einem Bestimmtwerden, Sich-bestim-

men-lassen Gottes durch die von ihm freigesetzte Creatur, insbesondere von einem Eintritt der Sünde wider Gottes Willen und einer entsprechenden göttlichen Reaction Nichts wissen wollen und denen daher der Gedanke, Gott habe mit Rücksicht auf die menschliche Sünde und nur darum seinen Sohn Mensch werden lassen, als unmöglich erscheint: der Gott mit dessen Begriff diese Theologen rechnen ist eben nicht der Gott des christlichen Glaubens. Im Uebrigen wissen wir, dass das Ziel der Wege Gottes nicht der Gottmensch sondern die Menschheit Gottes sein soll, und dass diesem Ziele auch die Menschwerdung des Sohnes Gottes und dessen Erlösungsthat zu dienen bestimmt ist. In diesem Sinne scheuen wir nicht vor dem Gedanken zurück, dass die Sendung des Sohnes Gottes in die Welt Mittel zu solchem Zwecke sei, da ja die Schrift ihn auch nicht um sein selbst willen Mensch geworden sein lässt, sondern damit die Welt durch ihn selig werde. Dass umdeswillen uns die Menschwerdung des Sohnes zu einer blossen Theophanie werde, dass wir in doketischer Weise hiermit die volle Wahrheit und Wirklichkeit der Menschheit läugnen (Dorner), diese und ähnliche Schreckschüsse machen uns nicht bange, weil wir wissen, dass die neue geistliche Menschheit, welche das letzte Ziel alles Werdens ist, nur als in Christo urständende, aus ihm heraus geborene, ewig mit ihm verbundene sein wird was sie werden soll. Die überbietende Gnadenoffenbarung der zweiten Schöpfung tendirt doch auf dasselbe Ziel, welches die natürliche Offenbarung der ersten Schöpfung sich gesetzt hatte (gegen Dorner). Und von Ewigkeit her, so sahen wir früher, sind mit Einbeziehung der zur Thatsache gewordenen Möglichkeit der Sünde Schöpfungsidee und Erlösungsidee mit einander unlösbar verbunden, gleichwie sie auf ein einheitliches Ziel des Werdens hinstreben. Insofern ist es ja freilich ein nutzloses, in blossen Abstractionen sich bewegendes Gebahren ausrechnen zu wollen, wie es gewesen und was geworden sein würde, wäre die Sünde nicht eingetreten. Aber Soviel dürfen wir allerdings sagen, ohne uns auf jenes Gebiet des bloss Möglichen zu verlieren, dass auch dann der durch den Logos und nach seinem Bilde geschaffenen, mit ihm und dadurch mit

Gott geeinigten, in seine Herrlichkeit versenkten, zum Gefässe seiner Fülle erhobenen Menschheit Nichts gefehlt haben würde von Dem was immer in Gottes ewigem Wesen, in des Logos urbildlicher Herrlichkeit beschlossen ist: und zu dieser Herrlichkeit gehört doch in jedem Falle auch die Fülle der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit, wennschon sie einer sündlos verlaufenden Weltentwickelung gegenüber geschichtlich nicht in gleicher Weise hervorgetreten wäre.

4. Giebt es in dem allgemeinen Sinne der Schöpfungsordnung und des dadurch gesetzten Verlaufes der Menschheitsgeschichte keine „Nothwendigkeit des Gottmenschen", so ist doch damit die Frage noch nicht erledigt, ob und inwiefern etwa in einem anderen specielleren Sinne, in Anbetracht der Erlösungsordnung, solch eine Nothwendigkeit bestehe: diese Frage ist es zu deren Beantwortung wir nunmehr fortschreiten. Es gilt hier im Zusammenhange mit unsern früheren fundamentalen Bestimmungen über das Wesen der dogmatischen Erkenntniss vorerst jedweder Unklarheit darüber zu wehren, inwieweit überhaupt von Nothwendigkeit der Thatsachen mit denen das System der christlichen Wahrheit es zu thun hat die Rede sein könne. Ein von Grund aus verkehrtes Beginnen ist es, die Nothwendigkeit dieser Thatsachen an sich, als von Gott sei es auf Grund der Schöpfungsidee sei es auf Grund der Erlösungsidee gesetzter, nachweisen zu wollen. Die uns gestellte Aufgabe ist wahrlich gross genug, wenn wir uns damit begnügen, in das System der von Gott frei gesetzten, thatsächlich vorhandenen, im Glauben uns vergewisserten Realitäten betrachtend und forschend einzudringen — schon darum gelüstet uns nicht noch Weiteres und Höheres uns vorzunehmen. Aber auch abgesehen davon ist dies Vornehmen in alle Wege unmöglich. Sollten wir mit der Nothwendigkeit beginnen, dass Gott sei und weshalb er dieser sei — nämlich der an sich seienden Nothwendigkeit solchen Seins, nicht derjenigen welche für uns, für unsre Erkenntniss, aus der Selbstbezeugung Gottes sich ergiebt? Das wären eitel Hallucinationen. Oder haben wir bei der Dreieinigkeit Gottes uns mit der Untersuchung abgegeben, kraft welcher Nothwendigkeit Gott als trinitarischer existire?

Wir mussten es wohl bleiben lassen, wenn wir nicht thörichter Weise unsere Reflexionen oder „Ideen" zur Norm des göttlichen Wesens machen wollten. Oder haben wir nicht mit Recht bei der Weltschöpfung es abgelehnt, von einer Nothwendigkeit derselben für Gott, von einer Nothwendigkeit des Daseins der Welt zu reden, die wenn sie begründet würde uns in Widerspruch verwickeln müsste mit dem Wesen des absoluten Gottes? Und ebensowenig durften wir bei der Erlösungsidee und ihrer Verwirklichung davon abgehen, dass es ein Glaubensinteresse sei die Nothwendigkeit derselben eben nicht zu behaupten, sondern mit der Thatsache selbst als einer Setzung der unergründlichen freien Liebe Gottes uns zu begnügen. Hiernach werden wir denn auch darauf verzichten müssen, die Nothwendigkeit des Gottmenschen in dem Sinne zu erweisen, dass Gott, etwa um sein Schöpfungswerk nicht zu Grunde gehen zu lassen, aus Erbarmen mit seinen gefallenen Creaturen u. dgl., nicht umhin gekonnt habe seinen Sohn in die Welt zu senden. Nur in einer anderen specielleren Hinsicht gewinnt die Frage nach der Nothwendigkeit des gottmenschlichen Heilsmittlers für uns eine Bedeutung, die auch in der kirchlichen Theologie immer gewürdigt worden ist, nämlich insofern es sich fragt, ob unter Voraussetzung der von Gott in schlechthiniger, nicht weiter zu bedingender Freiheit gefassten Erlösungsidee deren Vollzug für Gott in andrer Weise möglich gewesen als in Form der gottmenschlichen Sühnung. Hier haben wir es nicht mehr zu thun mit einem Ausrechnen und Begründen der Heilsthatsachen nach menschlichen Gedanken, die ja an ihrem Theile selbst eine Setzung der göttlich freien Actualität sind, sondern hier bildet die Voraussetzung das von uns als thatsächlich erkannte, aus der Absolutheit Gottes mit Nothwendigkeit abfolgende Grundverhältniss zwischen ihm und seiner Creatur. Gott kann, wenn er ist und weil er ist wofür der christliche Glaube ihn erkennt, Nichts nachlassen in derjenigen Bestimmung seiner Creatur, wornach sie für ihn geschaffen ist und dieses Für-Gott-sein unter allen Umständen, willig oder widerwillig, sich zur Wohlthat oder zur Strafe, innehalten muss. Er kann ebenso wenig die Creatur, welche er zur freien Selbstbe-

stimmung geschaffen, als unfreie, als sachliches Object behandeln und damit seinen eignen Schöpferwillen, mithin sich selbst, negiren. Das sind Unmöglichkeiten, die wir nicht nach unserm Belieben und nach Massgabe unsrer frei entworfenen Begriffe von Gott aussagen, sondern die aus dem thatsächlichen, der Gemeinde geoffenbarten und verbürgten Wesen Gottes sich ergeben. Hiernach erscheint es für die christliche Erkenntniss als unmöglich, dass Gott auf Grund seines freien Liebeswillens die sündig gewordene Creatur, mit Beiseitesetzung ihrer Selbstbestimmung, physischerweise umschüfe zu einer sündlosen, ihm wohlgefälligen Creatur. Und nicht minder erscheint es als unmöglich, dass Gott in Form blosser Verzeihung, eines auf Vergebung und Aufhebung der eingetretenen Sünde gerichteten freien Willensentschlusses, die Schuld der Menschen nicht anrechnete und ihre Sünde beseitigte. Vielleicht leuchtet jene erstere Aussage schneller ein als die zweite, mit der auch gegenwärtig alle Diejenigen sich nicht vertragen welche in Christo nur die thatsächliche und vollendete Offenbarung des göttlichen Liebesrathschlusses, nicht aber den Mittler der Erlösung und Versöhnung erkennen wollen. Ohne nun hier der späteren Erörterung über die Beschaffenheit und den meritorischen Charakter des Erlösungswerkes vorzugreifen, dürfen wir wohl behaupten, dass wenn unsre Vordersätze über die Schöpfung der Welt für Gott, über das Verhältniss des absoluten Gottes zur Welt und über die dadurch bedingte Nothwendigkeit der Strafe gegenüber der gefallenen Creatur richtig sind, der Vollzug des Erlösungsrathschlusses nothwendig eine Sühnung der vorhandenen Sünde und Schuld involvirte, ohne solche Sühnung, in Form blosser Verzeihung, unmöglich war. Will Jemand diese Consequenz nicht zulassen, so wird er mit seinem Einspruch an dieser Stelle abzuweisen und auf jene Vordersätze, in denen die Entscheidung liegt, hinzuweisen sein. Wir unsrerseits dürften das Zeugniss des gemeindlichen Glaubensbewusstseins und das später bei Darstellung des Erlösungswerkes zu erhebende Schriftzeugniss für uns haben, wenn wir auf Grund jener Voraussetzungen sagen, der ewige göttliche Liebesrathschluss über die gefallene Menschheit bestehe eben darin, dass

Gott durch eine von ihm zu beschaffende Sühnung der eingetretenen Sünde der Menschheit die Möglichkeit gewähren wollte, in die Gemeinschaft mit ihm zurückzukehren. Nicht dass wir von einer „Spannung“ wüssten, welche wie man gemeint hat zwischen der Liebe und der Gerechtigkeit Gottes bestünde und welche nun durch das Erlösungswerk Christi ausgeglichen würde. Haben wir überhaupt bei Darstellung der göttlichen Eigenschaften von einer Spannung derselben untereinander Nichts wahrgenommen, dahingegen dieselben unbeschadet der verschiedenen, sie in ihrer Mannigfaltigkeit bedingenden Relationen auf das in sich einheitliche Wesen des absoluten persönlichen Gottes zurückgehen, so werden wir auch hier den Schein zu vermeiden haben, als ob etwa die Liebe und Gnade Gottes, vermöge deren er den Erlösungsrathschluss gefasst, seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit durch die Erlösungsthat Christi die Verwirklichung jenes Rathschlusses erst habe abkaufen müssen. Dieser Auffassung würde ja vonvornherein auch das Bedenken im Wege stehen, dass Heiligkeit und Gerechtigkeit keineswegs als nur fordernde und richtende, sondern ebenso als mittheilende Eigenschaften Gottes sich uns erwiesen haben. Vielmehr ebendarin besteht der göttliche Liebesrathschluss über die gefallene Menschheit, dass Gott durch Sendung seines Sohnes in die Welt, durch Hingabe desselben in den Tod diejenige Sühnung der Sünde beschaffte, kraft deren jene Menschheit in die Lage kam die Gemeinschaft Gottes wiedergewinnen zu können. Nicht ist Gott gnädig wiewohl gerecht, und nicht ist er gerecht wiewohl auch gnädig; nicht geht die Liebe voran und befriedigt dann auch noch die Gerechtigkeit, und nicht kommt zuerst die Gerechtigkeit und erkauft durch ihre Befriedigung Gottes Liebe: sondern — will man einmal auf diese Lehrform eingehen — die Liebe Gottes kommt zu ihrem Ausdruck eben in dem Erweis solcher Gerechtigkeit, und die Gerechtigkeit Gottes erweist sich als solche eben indem sie jener Liebe zum Ausdruck dient. Was man aber mit jener ungeeigneten Lehrweise von dem *temperamentum iustitiae* et *misericordiae* meinte und was als Wahrheitsmoment herausgenommen und anerkannt sein will, Das ist die Nothwendigkeit einer bestimmt gearteten

Sühnung, deren Conception und deren Beschaffung den Inhalt des Erlösungsrathschlusses bildet. Nicht aus der Heiligkeit oder aus der Gerechtigkeit Gottes, sondern aus seiner Absolutheit, näher aus dem Verhältniss des absoluten Gottes zu der von ihm geschaffenen Welt haben wir früher die für Gott bestehende Nothwendigkeit hergeleitet, durch die Strafe sein Majestätsrecht über die sündige Creatur zu behaupten, mit andern Worten Sühnung der Sünde ihr aufzulegen. Diese Sühnung, vollzogen durch die widerwillige Unterwerfung des Sünders unter den göttlichen Willen, unter die göttliche Rechtsordnung, kommt doch nicht dem Sünder zu Gute, sondern nur dem göttlichen Gesetz, näher der göttlichen Absolutheit, sie hebt die widergöttliche Selbstbestimmung des Sünders nicht auf, weil sie die Freiheit nicht aufheben kann und will, welche schöpfungsmässig nach dem Willen Gottes der persönlichen Creatur zuertheilt ist. Nun besteht der Erlösungsrathschluss Gottes, für welchen wir keine Nothwendigkeit weder in der Rücksicht auf die eigne Absolutheit noch in der Rücksicht auf die sündige Creatur geltend zu machen haben, ebendarin, dass Gott eine solche Sühnung der Sünde in Aussicht nahm, welche nicht bloss dem verletzten Gesetz, sondern dem Sünder selbst zu Gute käme, ihn zum willigen Für-Gott-sein zurückführte, ohne die ihm unveräusserliche Selbstbestimmung zu schädigen oder aufzuheben. Hierin und hierin allein erkennen wir die „Nothwendigkeit“ des sühnenden und darum gottmenschlichen Heilsmittlers.

5. Wir erkennen diese Nothwendigkeit aber zunächst insofern, als durch den Heilsmittler thatsächlich von der Menschheit und für die Menschheit geleistet wurde, was sie selbst, die gefallene, leisten musste, um trotz ihrer Sünde und inmitten der auf ihr ruhenden Schuld in die Gemeinschaft mit Gott zurückzukehren. Die Leistung, um die es sich handelte und welche nothwendig beschafft werden mufste, war diese, dass das Menschengeschlecht dem Drucke der göttlichen Reaction wider die Sünde willig, kraft eines mit dem strafverhängenden Gotte einigen Willens, Stand hielte, mithin in solcher Erleidung der Strafe zugleich den göttlichen Willen über die Creatur vollbrächte, aus

dem erzwungenen Für-Gott-sein in ein freigewolltes hinüberträte. Oder, wenn wir dabei auf die Form des Protevangeliums hinblicken, der Weibessame, das Menschengeschlecht, in Folge seiner Sünde unter die Macht Satans gethan, musste in die Lage kommen diese Macht zu brechen, musste den definitiven Sieg über den Versucher davontragen. Denn das Eine ist seinem Wesen nach identisch mit dem Andern, da ja Unterwerfung unter die Strafe der Sünde die Untergebung unter die Macht Satans und umgekehrt die Ueberwindung dieser Obmacht das willige Für-Gott-sein involvirt. Sollte nun damit Zuviel behauptet und das Mass der zu erstrebenden dogmatischen Erkenntniss überschritten sein, wenn wir sagen, dass eine andere Möglichkeit zum Vollzug jener Leistung für Gott nicht vorhanden war, als die in der Menschwerdung des Sohnes Gottes verwirklichte, welcher als der andere Adam den Satan entmächtigte und damit die Sühnung des Menschengeschlechtes bewirkte? Vorausgesetzt nur dass Beides erkennbar ist, einmal die Unmöglichkeit, dass die gefallene Menschheit selbst und unmittelbar leistete was ihr doch zwecks einer wirklichen Redintegration zu leisten oblag, und dann, dass das Erlösungswerk des Gottmenschen in Wahrheit eine Leistung war in und mit welcher das Menschengeschlecht die ihm obliegende Sühnung und Bewältigung Satans vollbrachte. Jene Unmöglichkeit ist als zweifellos bestehende damit gesetzt, dass das kraft seines eignen Willens abgöttlich gewordene, von sich aus zu heilbringender Sühnung unfähige Menschengeschlecht nur durch einen Eingriff Gottes in die Selbstbestimmung des Menschen, durch eine physische Umschaffung desselben hätte in die Lage gebracht werden können, die erforderte Leistung unmittelbar zu vollbringen — ein Widerspruch Gottes mit und in sich selbst. Die andere Thatsache ist zunächst für den Glauben dadurch verbürgt, dass eben durch das Erlösungswerk des gottmenschlichen Heilsmittlers eine neue, gottgeeinigte Menschheit realisirt und vorhanden ist; der Erkenntniss aber wird sie am Ehesten dadurch näher gebracht, wenn man vor Allem darauf reflectirt, dass der Heilsmittler die Stellung des andern Adam zu dem Menschengeschlechte einnimmt. Denn hierdurch, worauf ja auch

die Schrift wiederholt Gewicht legt (Rom. 5, 12 ff., 1 Cor. 15, 45 ff.), kommt insbesondere der dem Verständniss anstössige Schein in Wegfall, dass ein Anderer bei Leistung der Sühne Anderen, die sie eigentlich zu leisten gehabt, substituirt worden wäre. Steht Christus zur Menschheit in solch principiellem, sie unter sich und in sich begreifendem Verhältniss, so tritt das δικαίωμα des Einen, wodurch die πολλοὶ als Gerechte zu stehen kommen, zur Seite und gegenüber dem παράπτωμα des Einen, wodurch als Sünder zu stehen kamen die Vielen — das Erstere begreift sich nach Massgabe des Letzteren. Nur muss die abstracte Gegenüberstellung, die Losreissung des Einen von der durch ihn bedingten Vielzahl, im Geiste aufgehoben, die von ihm als Princip ausgehende Wirkung als in dem Geschlechte zu realisirende und thatsächlich realisirte gedacht werden. Vor dem Auge des ewigen Gottes, der in dem Princip zugleich dessen Ausgestaltung, in dem Werden die Vollendung schaut, steht die mit ihm geeinigte Menschheit als das Subject der heilbringenden Sühnung, zusammengefasst in ihrem anderen Adam und aus ihm herausgezeugt, dessen alleiniges Erlöserverdienst doch nicht ausschliesst, sondern vielmehr begründet dass sie auch willentlich eins ist mit ihm, ja dass nicht bloss sein Thun, sondern auch sein Leiden in ihrem geschichtlichen Werden bis zur Vollendung hin sich auswirkt (vgl. Col. 1, 24). Und nun dürfen wir wohl angesichts der von diesem anderen Adam zu vollbringenden Leistung hinzufügen, dass er Gottmensch sein musste — dass ein Anderer als der Gottmensch sie nicht hätte vollbringen können. Wir berufen uns desfalls nicht auf jenes von Anselm her in der kirchlichen Theologie hergebrachte Theorem, wornach der unendlichen, weil durch Beleidigung des unendlichen Gottes contrahirten, Schuld habe entsprechen müssen der unendliche, nur durch gottmenschliche That herzustellende Werth der Sühnung. Wir haben bei der Lehre von der Sünde und Schuld keinen Anlass gehabt, die Voraussetzung jenes Theorems uns anzueignen; und so fällt für uns auch der Grund hinweg, die Sühnung der Schuld in dieser, ohnedies von der Schrift nicht von Ferne angedeuteten, Weise vorzustellen. Aber da es dem Glauben als

Thatsache feststeht, dass Gott durch die Menschwerdung und durch die Erlösungsthat seines Sohnes seinen ewigen Erlösungsrathschluss verwirklicht hat, so ist darin jedenfalls schon Grund genug zu der dogmatischen Aussage vorhanden, dass Gott ohne mit sich selbst in Widerspruch zu treten um einen geringeren Preis die Menschheit nicht restituiren konnte. Die ganze Wucht der in Satans Hand vereinigten sündigen Weltpotenzen auf sich zu nehmen ohne diesem Andrange innerlich zu weichen, die strafende Reaction des Zornes Gottes wider das sündige Menschengeschlecht als dessen andrer Adam auf sich einwirken zu lassen ohne die Gemeinschaft mit Gott, mit seinem verhängenden und gebietenden Willen, aufzugeben, die Durchführung des göttlichen Erlösungsrathes durch solche Sühnung auf alle Fälle sicher zu stellen, Das hätte kein Mensch, keine Creatur vermocht, Das konnte nur um den Preis geschehen, dass die andere Person der göttlichen Trinität, dass das wesentliche Ebenbild Gottes, durch welches insonderheit dem Menschen der Charakter der Ebenbildlichkeit mit Gott aufgeprägt war, Mensch ward, eintretend wennschon wunderbarer Weise in die Gliedschaft und Gemeinschaft der natürlichen Menschheit, sie als der andere Adam in sich recapitulirend und als solcher die von ihr erforderte Sühnung leistend. Diese Grundzüge des später darzustellenden Erlösungswerkes, welche wir hier andeutungsweise vorwegnehmen, gestatten in der That den Rückschluss, dass der Erlösungswille des absoluten Gottes gegenüber der gefallenen Menschheit „nothwendig“ durch den gottmenschlichen Sühner sich realisirte und auf anderem Wege sich überall nicht verwirklichen konnte.

§ 32. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes als der zweiten Person der Dreieinigkeit will gemäss dem Charakter, welcher dieser göttlichen Hypostase eignet, und gemäss dem Verhältniss, in welchem das Menschenwesen zu Gott indem zu dieser Hypostase steht, gewürdigt sein. Hieraus und aus der ewigen Bestimmtheit des Logos Mensch zu werden, sowie aus der schlechthin feststehenden Thatsache, dass alle

zeitlichen Acte Gottes für ihn zugleich ewige Acte sind, ergiebt sich, dass die Menschwerdung des Sohnes überhaupt und als zeitliche Thatsache insbesondere keinen Widerspruch mit dem absoluten und ewigen Wesen Gottes involvirt. Die Menschwerdung aber des Sohnes Gottes ist wirklich als solche und nicht bloss als Annahme menschlicher Natur zu fassen, so mithin, dass vermöge ewiger Bestimmtheit und Selbstbestimmung des Logos dessen ewig präexistentes Subject in der Zeit menschliches Subject wurde. Die Empfängniss des Logos durch Wirkung des heiligen Geistes und seine Geburt von der Jungfrau ist die nicht zufällige, sondern nothwendige Form solcher Menschwerdung, und seine Sündlosigkeit als die wesentliche Bedingung seines mittlerischen Erlösungswerkes ist dadurch begründet.

1. Dem menschgewordenen Sohne Gottes treten wir in der Weise näher, dass wir von den in der bisherigen Erkenntniss gelegenen Umrissen und Voraussetzungen uns leiten lassen. Nachdem wir früher das eigenthümliche Wesen der zweiten Person der göttlichen Dreieinigkeit aus den urkundlichen Schriftzeugnissen über die geschichtliche Person Jesu Christi erhoben haben, und gemäss dem Verhältniss, welches zwischen göttlichem und creatürlichem Wesen sich uns ergeben hat, kommt für uns sofort jene neuerdings beliebte, in verschiedener Weise ausgeprägte Vorstellung in Wegfall, wornach man den Gottes- und Menschensohn so oder anders seinem Wesen nach identificirt. Hier erst treten jene bereits von uns abgewiesenen Lehrmeinungen, dass das Erlösungsprincip nicht mit der Person des geschichtlichen Erlösers zu vereinerleien und dass die Erscheinung des Heilsmittlers nicht allein und zunächst durch die Rücksicht auf die Sünde zu begründen sei, in volle Beleuchtung und enthüllen ihren dem Glaubensbewusstsein der Gemeinde und dem urkundlichen Schriftzeugniss diametral widersprechenden Charakter. Denn wenn man sagt, in dem Gedanken des „Gottmenschen“ komme

die Wahrheit zum Ausdruck, dass das absolute religiöse Selbstbewusstsein der Gotteskindschaft zugleich nichts Anderes als die wahre und volle Verwirklichung des menschlichen Wesens sei, in welcher auch die sinnliche Naturvoraussetzung am Menschen zur Erfüllung ihrer Bestimmung als Medium für seine absolute Bestimmung gelange (Biedermann), so erweist sich Dieses freilich als die ganz entsprechende und unausweichliche Consequenz der pantheistischen Voraussetzung, dass der absolute Geist eben im endlichen, sinnlich vermittelten, Geiste sich zur Persönlichkeit gestalte, und die Aussage von der Wesensidentität des Gottes- und Menschensohnes, in welchem erstmalig das Erlösungsprincip zu einer weltgeschichtlichen Persönlichkeit sich verwirklichte, ist dann vollkommen begreiflich. Aber ebenso verständlich wird es sein, dass wir ohne ein weiteres Wort darüber zu verlieren diese dogmatische Auffassung als Karikatur der Glaubensaussage bei Seite schieben. Auffallender ist es, dass in der neueren Zeit auch solche Dogmatiker von Wesensidentität des Gottes- und Menschensohnes reden, welche nicht von monistischem Princip ausgehend darum auch das dort wenigstens vorliegende Recht der Consequenz nicht für sich haben. Mit Zugrundelegung des Schleiermacher'schen Gedankens, dass Gott als im Menschen leben wollend und der Mensch als in Gott seine Wahrheit suchend zu fassen sei, setzt man jene Identität darein, dass in Christo die volle Einwohnung und Verwirklichung des Princips der Erlösungsreligion Statt gefunden habe (Schweizer); oder aber, indem man unter Läugnung der persönlichen Präexistenz den Menschensohn als reale Idee, wie man's nennt, in Gott präexistiren und in der historischen Person Christi diese Idee dargestellt sein lässt, kommt man von hier aus zu dem Satze, dass Christus wahrer völliger Mensch und eben als solcher der menschgewordene Gott sei (Beyschlag); oder man nennt es nur eine doppelte Betrachtungsweise der Person Christi, wenn man ihn das eine Mal als Gott, das andre Mal als Mensch bezeichne, nämlich je nachdem wir ihn mit Gott, dessen Liebeswillen er uns geoffenbart, uns gegenüber, oder uns mit ihm Gotte gegenüber stellen, so dass mithin von zwei Substanzen oder Naturen nicht

die Rede sein könne, sondern auch hier der Gottessohn seinem Wesen nach identisch ist mit dem Menschensohn (H. Schultz nach Ritschl). So gewiss wir nun auch unsrerseits die Wahrheit jenes Schleiermacher'schen Gedankens anerkennen, so dürfen wir ihm doch nur die Bedeutung beilegen, dass die schöpfungsmässige Idee des Menschen ein Innenleben Gottes in demselben und eine wachsende Selbsterschliessung des letzteren für Gott fordert; und zum Erweise der Wesensidentität des Gottes- und Menschensohnes ist jener Satz so lange untauglich, als man die specifische Differenz göttlichen und creatürlichen Wesens aufrecht zu erhalten gesonnen ist. Hält man sie aufrecht, so ist die Behauptung jener Identität eine Redensart, die der Klarheit des dogmatischen Denkens und Sprechens Eintrag thut; hält man sie nicht aufrecht, so gewinnt damit zwar die Aussage an Sinn und Halt, giebt aber zugleich die Basis preis auf welcher christlicher Glaube und christliche Erkenntniss überhaupt existiren kann. Oder stünde es anders, wenn man jener Behauptung die Annahme der in Gott präexistenten Idee des Menschensohnes zu Grunde legt? Ohne Zweifel, wir dürfen solch ideale Präexistenz des Menschenwesens in Gott setzen, gleichwie wir von allem durch die Schöpfung Verwirklichten zu sagen hatten, dass ewige reale Gottesideen darin zum Ausdruck kommen: aber was hat Das zu schaffen mit jener Ineinssetzung des Gottes- und des Menschensohnes, die doch in der That etwas ganz Anderes besagt als die blosse Realisation einer Gottesidee, nämlich der Idee eines creatürlichen, seiner Substanz nach von Gott unterschiedenen Wesens? Diese Art der Begründung eines für das christliche Ohr in alle Wege unerträglichen Satzes müssen wir als eine von den eignen Voraussetzungen jener Dogmatiker aus falsche in Anspruch nehmen, wenn anders die Worte noch bedeuten sollen was sie besagen. Und wenn man neuerdings sich auf die Formel zurückgezogen hat, „dass Christus für Gott ewig als derjenige existirt, als der er für uns in zeitlicher Begrenzung offenbar ist — aber eben für Gott, denn als präexistent ist Christus für uns verborgen“ (Ritschl), so ist Das ein Versteckspielen mit möglichst unbestimmten und dehnbaren Worten, eine Zweideutigkeit, welche der ehrlichen

Frage des Glaubens nicht Stand hält. Das braucht uns nicht erst gesagt zu werden, dass als präexistent Christus für uns verborgen sei; aber da wir wissen, dass göttliches Wesen kein zeitlich gewordenes ist, so lautet die sehr einfache Frage des Glaubens dahin, ob nicht thatsächlich, unbekümmert um weiteres Verständniss, Christo Präexistenz beigelegt werden müsse, weil und indem göttliches Wesen. Ist wirklich diese Rede von einer Präexistenz Christi bei Paulus und Johannes ein „heidnischer Sauerteig", so scheint es uns sicherer, mit Paulus und Johannes, mit Luther und Calvin, mit der gesammten christlichen Kirche bis auf diese Stunde „heidnisch" zu reden, als mit Ritschl und Schultz „christlich". Wir kommen an unsrem Theile her von der Glaubensaussage eines ewig präexistenten persönlichen Gottessohnes und können von diesem Stücke der christlichen Wahrheit, ohne welches die gläubige Gemeinde niemals gewesen ist, ebensowenig ablassen, als von der Grundvoraussetzung alles gläubigen Bewusstseins, dass die menschliche Creatur, wie immer für Gott und in Gott seiend, dem Prädikate der Wesensidentität mit Gott schlechthin widerstrebt.

2. Wir können also die Frage nach der Menschwerdung des Sohnes Gottes nur auf dem Punkte anfassen, wo sie für uns liegt; und wenn wir die volle Schwierigkeit ihrer Lösung für das dogmatische Verständniss uns nicht verhehlen, so wollten wir sie doch lieber ungelöst lassen, als dass wir ein Gedankending uns zurecht machten, welches vielleicht recht plan und denkbar wäre, nur nicht der begriffliche Ausdruck des gemeindlichen Glaubens. Es fragt sich nach der Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes, nach Massgabe desjenigen wesenhaft göttlichen und hypostatischen Charakters welchen wir demselben in der Trinitätslehre zugeeignet haben, und nach Massgabe derjenigen Beschaffenheit wie sie dem creatürlichen, persönlichen, gottesebenbildlichen Menschenwesen zukommt. Wie sollen wir es uns als möglich denken was unser Glaube als wirklich setzt, dass dieser ewige persönliche Gottessohn Mensch geworden sei, zu einer zwar nicht wesentlichen aber persönlichen Einheit der Existenz, Mensch geworden in der Zeit ohne Aufhebung seiner ewigen

Gottheit? Wenn man, so sagt derselbe Schelling, der zuvor das Mysterium der ewigen Menschwerdung Gottes als höchste philosophische Wahrheit gepriesen, die Menschwerdung Christi so deutet, dass Gott in einem bestimmten Momente der Zeit menschliche Natur angenommen habe, so ist dabei schlechterdings Nichts zu denken, da Gott ewig ausser aller Zeit ist. Aber dies Argument nimmt sich doch seltsam aus in dem Munde eines Monisten, der eine Selbstverendlichung des Absoluten, die Umsetzung desselben in die Form endlicher, mithin zeitlicher, Entwickelung nicht bloss für möglich hält, sondern als den Schlüssel der Welterklärung proclamirt. Und wir unsrerseits wissen gar Nichts davon, dass Gott ewig ausser aller Zeit sei, so wenig wir davon wissen, dass er ausser der Welt sei die er geschaffen. Gott ist ausser der Zeit, insofern die Zeit keine Formbestimmtheit seines Wesens ist, nach Weise der zeitlichen Bestimmtheit des creatürlich Endlichen; aber Gott ist nicht ausser der Zeit in dem Sinne, dass sein ewiges Wesen ihn verhinderte in der endlich zeitlichen Welt präsent und wirksam zu sein, so zwar dass die zeitlichen Acte seiner Wirksamkeit für ihn ewige Acte sind. Wir haben also für den hier vorliegenden speciellen Fall die Anwendung zu machen von jenen allgemeinen Vordersätzen, welche früher für das Verhältniss des ewigen unräumlichen Gottes zur Welt sich uns ergaben. Insoweit beantwortet sich die Frage, ob mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes eine Veränderung in Gott eingetreten sei welche seiner Absolutheit widerstreite, in gleicher Weise wie die vormalige, aus der Schöpfung der Welt mit der Zeit uns resultirende. Denn es macht sachlich keinen Unterschied, dass sichs im letzteren Falle um ein Thun Gottes am Anfang, im ersteren um ein solches inmitten der zeitlichen Entwickelung handelt; und zugleich wissen wir, dass in der ewigen Erlösungsidee Gottes, unlösbar mit ihr verbunden, die Menschwerdung des Sohnes Gottes als des gottmenschlichen Sühners gesetzt, diese mithin für Gott eine ewige Realität ist, nicht minder wie jene. Wenn man daher neuerdings von einer geschichtlichen Ungleichheit geredet hat, in welche der dreieinige Gott seine ewige Gleichheit behufs der Verwirklichung seines auf den Menschen Gottes zielenden

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

ewigen Gotteswillens begeben habe (v. Hofmann), so müssen wir diese Vorstellung der Ungleichheit, vorbehalten die hier noch nicht zu erörternden Frage über die Erniedrigung, als eine nicht zutreffende bei Seite stellen. Der dreieinige Gott ist niemals gewesen ohne die von ihm frei concipirte Erlösungsidee, und diese niemals ohne ihren Gehalt, die Menschwerdung des Sohnes Gottes: diese Menschwerdung ist eine ewige Bestimmtheit des Sohnes Gottes kraft seiner Selbstbestimmung, ist unbeschadet ihres zeitlichen Eintritts eine für den dreieinigen Gott ewig präsente Thatsache, kraft seiner Absolutheit für sich gewollt und gesetzt. Wir stossen also hier genau betrachtet, insoweit sichs um zeitliche Realisation des ewigen Erlösungsrathschlusses handelt, auf keine Veränderung des göttlichen Wesens, welcher die früher von uns erkannte Absolutheit und Unveränderlichkeit Gottes im Wege stünde. Aber um so mehr macht sich eine andere davon wohl zu sondernde Schwierigkeit geltend, dass doch in unserm Falle nicht bloss eine zeitliche Bethätigung und Auswirkung Gottes in Frage steht, die als solche seiner Ewigkeit nicht präjudicirt, sondern seine Selbstbestimmung Etwas zu werden was er seinem Wesen nach nicht ist, nämlich Mensch, sonach Creatur, zu werden. Mag Gott die Welt schöpferisch hervorbringen mit der Zeit, ohne dass darum seiner Schöpferwirkung der Charakter der Ewigkeit entfällt, und mag er fortan in der Zeit und im Raume sich bethätigen, ohne dass er darum aufhörte unzeitlich und unräumlich zu sein, so ists doch etwas durchaus Anderes, von Gott zu sagen, er habe menschlich Natur und Wesen angenommen, sei Mensch geworden. Denn dort bleibt bei aller Bethätigung der ewig gleiche absolute Gott seinem Wesen nach geschieden von der Welt, die er schafft und in der er wirkt; hier dagegen tritt dies andersartige creatürliche Sein an ihn selbst heran, ja in ihn selbst hinein: er wird was er in sich nicht ist und nicht sein kann, ein Mensch, eine Creatur. Man darf ja gewiss, um die hier für das Verständniss sich aufthürmende Schwierigkeit zu mindern, daran erinnern, dass Gott den Menschen für sich, zur Antheilnahme an seiner Herrlichkeit, zu einem endlichen Gefäss seiner unendlichen Gottesfülle geschaffen habe; so dass

gerade in der innigsten Verbindung des Menschen mit Gott seine gottgewollte Bestimmung sich erfüllt. Man mag hinzufügen, dass die Einwohnung des dreieinigen Gottes in dem Herzen des Gläubigen (Joh. 14, 23) ein significanter Hinweis darauf ist, wie wenig die Endlichkeit dieser Creatur den unendlichen Gott verhindert sich ihr mit seiner persönlichen absoluten Gottesfülle mitzutheilen. Man mag auch Dieses betonen, dass jene Einwohnung einmal zugestanden es thöricht wäre ihr ein Mass zu setzen und vonvornherein bestimmen zu wollen, wieweit sie gehen dürfe. Aber damit bleibt doch immer die Hauptfrage ungelöst, wie es mit Gottes absolutem Wesen verträglich sei, mit menschlicher Creatur persönlich eins zu werden, eine Verbindung, welche über die vorher gesetzte Gemeinschaft weit hinausgeht und auch bei der höchsten Steigerung derselben niemals in Aussicht genommen werden kann. Werden wir es doch vielmehr umgekehrt als Regel aufzustellen haben, dass je inniger ein Mensch mit Gott sich verbunden weiss, je völliger die unendliche Gottesfülle ihn durchdringt, in den gehobensten Momenten solcher Gemeinschaft, auch alle sonst noch anklebende Sünde hinweggedacht, um so weniger ihm in den Sinn kommen werde sich persönlich mit Gott eins zu setzen, was vielmehr eine masslose, blasphemische Selbstüberhebung, der Tod alles religiösen Verhältnisses zu Gott wäre. Hier ist eine Kluft befestiget, welche keine schöpfungsmässige Bestimmtheit des Menschen für Gott und keine in der Schöpfungsidee gesetzte Selbstbestimmung Gottes für den Menschen ausfüllt oder überbrückt, die vielmehr abermals uns zum Bewusstsein bringt, wie jeder Versuch, die Menschwerdung Gottes als das natürliche Ziel der Menschheitsgeschichte statt als freie Setzung des Gnadenrathschlusses aufzufassen, vonvornherein scheitern muss. Wenn bei den griechischen Vätern als Wirkung der Menschwerdung des Logos nicht selten eine „Vergottung“ (θεοποιεῖσθαι) der an ihn Gläubigen gelehrt ward, so versteht es sich von selber, dass damit weder der Unterschied zwischen den Gläubigen und dem gottmenschlichen Erlöser noch der Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Natur aufgehoben werden sollte. Aber diese bleibende Unterschiedenheit des Schöpfers und der

Creatur anerkannt wird es doch Aufgabe der dogmatischen Erkenntniss bleiben, der Möglichkeit solcher Menschwerdung, der Widerspruchslosigkeit dieses göttlichen Thuns näher zu treten, insofern Gott hierbei weder sein eignes Wesen alteriren noch das creatürlich-menschliche Wesen, wie er es gewollt und ins Dasein gerufen hat, aufheben kann. Da nun von einer Menschwerdung Gottes auf Grund des Schriftzeugnisses und in Gemässheit des gemeindlichen Glaubens nur die Rede sein kann im Sinne einer Menschwerdung des Sohnes Gottes, so bestimmt sich die dogmatische Frage näher dahin, inwiefern der sonderliche Charakter der zweiten trinitarischen Person ihre persönliche Einigung mit dem Menschenwesen als möglich erkennen lässt. Wie ja auch schon vor Alters, obgleich mit ungenügendem Erfolg, die Frage in diesem Sinne angefasst worden ist. Der hypostatische Charakter des Sohnes Gottes ist der der Bedingtheit, sowie dieselbe innerhalb des Absoluten Raum findet, als dessen der in Form der Bedingtheit des sich selbst Bedingenden das wesentliche, vollgöttliche Abbild des göttlichen Urbildes ist. Nur von hier nicht aber von der abstracten Anschauung des Wesens Gottes aus lässt sich eine Beziehung finden zu dem Menschen, welche die Möglichkeit persönlicher Einigung mit demselben nicht vonvornherein ausschliesst, eine Beziehung zu ihm als durch den Sohn und nach dem Bilde des Sohnes geschaffenem Ebenbilde Gottes, welches in solcher abbildlichen, wennschon creatürlichen, Bedingtheit sein Wesen hat. Wir sagen nicht, dass hiermit die Möglichkeit für das göttliche Wesen des Sohnes gegeben sei, in das creatürliche Wesen des Menschen überzugehen oder sich mit demselben einszusetzen — das wäre Vernichtung des göttlichen Wesens, ein undenkbarer Widerspruch; aber wir sagen, dass hierin die Möglichkeit für den Sohn Gottes liege, ohne Aufhebung seines Wesens menschliches Wesen sich anzueignen zu persönlicher Einheit, in diesem Sinne Mensch zu werden. Hier stehen nicht Unendliches und Endliches in abstracter Ausschliesslichkeit sich gegenüber, sondern auf der einen Seite haben wir Absolutheit, aber in Form der Bedingtheit, und auf der andern Bedingtheit, aber als Nachbild der Absolutheit. Das wesentliche Abbild

des Vaters, welches das Ewigkeitsbewusstsein in sich trägt als bedingtes in göttlicher Selbstbedingung, und das creatürliche Ebenbild Gottes indem des Sohnes, dem doch die Ewigkeit auch ins Herz gelegt ist, nämlich in Form creatürlicher Bedingtheit, verhalten sich so zueinander, dass das persönliche Bewusstsein des Einen hineingenommen werden kann in das des Andern: dass dem Ersteren es nicht vonvornherein widerstrebt sich seiner bewusst zu sein in der Form creatürlich-menschlichen Bewusstseins, und dass dem Letzteren die Möglichkeit nicht abgeht hineingenommen zu werden in die Form göttlichen, aber bedingten Bewusstseins. Denn so auf das Persönlichkeitsbewusstsein will die Einheit gestellt sein zu der es mit der Menschwerdung des Sohnes kommt, auf das Ich des göttlichen Abbildes und des menschlichen Ebenbildes, ohne dass dadurch aufgehoben wird die wesentliche Differenz Dessen was den Inhalt des Bewusstseins bildet. Und nachdem Dies einmal hervorgehoben worden ist, worauf das Hauptgewicht bei dieser Frage fällt, mag nun alles das Frühere noch hinzugenommen werden, wovon wir ausgingen ohne darin an sich eine zureichende Lösung der vorliegenden Schwierigkeit zu finden. Die Fähigkeit des Menschen Gottes des Absoluten inne zu werden, ein endliches Gefäss für seine unendliche Herrlichkeit zu sein, ohne dass wir hier Mass und Grenze zu setzen hatten, lässt nun weiter verstehen, wie das einheitliche Bewusstsein als menschliches sich beziehen konnte auf den ganzen Inhalt der realen Gottesfülle, ohne dass diese Fülle die Enge jenes Bewusstseins zersprengt. Und der ewige Charakter alles Dessen was Gott in der Zeit vollbringt, die ewige Bestimmtheit des Sohnes Gottes Mensch zu werden, der ewige Charakter seiner Gottmenschheit, unbeschadet ihrer zeitlichen Verwirklichung, macht anderweit verständlich, dass mit der Einsetzung gottmenschlichen Bewusstseins nicht eine Veränderung in der ewigen Gottgleichheit des Sohnes, eine Wesensveränderung desselben gegeben ist welche unvereinbar wäre mit seiner Absolutheit.

3. Nach Erwägung der Möglichkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes, welche lediglich von den dogmatisch gegebenen Voraussetzungen aus, nicht irgendwie auf apriorisch speculativem

Wege zu begründen war, treten wir hinüber zu der Thatsache der Menschwerdung, soweit diese die Grundlage ist für die hernach erst zu entwickelnde Lehre von der Einheit der Person und von der Duplicität aber Verbundenheit der Naturen des Gottmenschen, also ohne noch diese Lehre, geschweige jene von der Erniedrigung, hier zu berühren. Die Thatsache der Menschwerdung des Sohnes Gottes, wie sie der christliche Glaube als die wesentliche Grundlage seines Bestandes kennt und festhält, ist das entsprechende Resultat jener Heilsbereitung, wie sie in dem Abschnitt über die für den Gottmenschen werdende Menschheit Gottes dargelegt worden ist, insbesondere jener Zukunft des Heilsgottes, deren Vollzug zusammenfallen soll mit der Erscheinung des aus Israel erwarteten Heilsmittlers. Mag es sein, dass in der alttestamentlichen Verheissung, auch in solchen Stellen wie Jes. 9, 5 ff. und Jer. 23, 6, wo das Kind, der menschliche Spross, die Namen des Heilsgottes überkommt, über die Art der Vereinigung etwas Bestimmtes noch nicht ausgesagt ist, so dürfte doch Dies einem begründeten Zweifel nicht unterliegen, dass ohne die Thatsache der Menschwerdung, wie immer dieselbe nun weiterhin sich charakterisire, jener Verheissung und Erwartung das erfüllungsgeschichtliche Correlat fehlen würde. Die Thatsache geschichtlichen, realen Zusammentreffens des kommenden Heilsgottes und des aus Davids Samen erstehenden Heilsmittlers ist die Thatsache der Erscheinung des Gottmenschen, so dass ohne solche reale, wie immer geartete, Menschwerdung Gottes dem alttestamentlichen Mysterium das Wort der Lösung fehlen würde. Und Dem entspricht auch bei aller Unbestimmtheit des Ausdrucks die Erwartung des Zacharias, dem die Geburt des Christ bewusst war, wenn er zu seinem Sohne, dem Vorläufer Christi, sagt: du wirst vorangehen *πρὸ προσώπου κυρίου*, zu bereiten seine Wege (Luc. 1, 76); oder wenn Johannes dem Täufer anderwärts (Mtth. 3, 3) das Zeugniss gegeben wird, in ihm erfülle sich das Wort der von Jesaia vernommenen Stimme: *ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου.* Wir verstehen aus der Correlation zwischen der Erscheinung Christi und der alttestamentlichen Zusage der Zukunft des Heilsgottes die neutestamentliche Thatsache, dass jene Erscheinung

Christi ein Act seiner Selbstbestimmung nicht minder wie das Ergebniss einer Bestimmtheit war, die der Sohn als vom Vater in die Welt gesandter an sich trug. Angedeutet ist Dieses schon in jenen synoptischen Stellen, wo Christus von dem Zwecke seines „Kommens“ redet, wie Mtth. 9, 13: er sei nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder; was verglichen werden möge mit dem Selbstzeugniss Jesu bei Johannes (18, 37): „ich bin dazu geboren und dazu gekommen in die Welt, dass ich für die Wahrheit zeuge.“ Es ist das Kommen des Sohnes auf Grund seiner Sendung vom Vater (Mtth. 21, 37), das Kommen des Sohnes, welchem der König sein Vater Hochzeit machen wollte (Mtth. 22, 2); wie ja auch die Frage Jesu an die Pharisäer Mtth. 22, 41 ff. über Christum als Sohn und Herrn Davids zumal, wennschon sie exegetisch zunächst sich erledigt durch den Hinweis auf das Sitzen zur Rechten Jahves, doch sachlich involvirt, dass auch mit der Herkunft des so zu Erhöhenden es eine andere Bewandtniss haben werde als mit der eines nach Menschenart Gewordenen. Und dass nun in den johanneischen und paulinischen Aussagen diese Bestimmtheit und Selbstbestimmung des Sohnes zum Eintritt in die Welt, zur Menschwerdung, deutlich vorliegt, könnte doch nur entschlossene Voreingenommenheit und Selbstverblendung in Abrede stellen. Derselbe welcher von sich bezeugt, er sei zu einem bestimmten Zweck geboren und in die Welt gekommen (Joh. 18, 37), er sei von Gott ausgegangen und gekommen (Joh. 8, 42), führt dieses sein Gekommensein auf die Sendung des Vaters zurück (Joh. 8, 42; 5, 36; 10, 36); gleichwie auch von Paulus wiederholt solcher Sendung des Sohnes gedacht wird (Rom. 8, 3; Gal. 4, 4). Wir wissen, dass diese Selbstbestimmung und Bestimmtheit des Sohnes zum Einkommen in die Welt, zur Menschwerdung, zusammenhängt mit der Präexistenz seiner Person (vgl. I, 169); und es wäre ein unnützes Unternehmen, den Thatbestand solcher Präexistenz, vorausgesetzt dass man überhaupt das Schriftwort Recht haben lässt, nichtigen Argumenten (Beyschlags) gegenüber erst noch aufrechterhalten zu wollen. Ebensowenig bedarf es mehr als einer abwehrenden Bemerkung angesichts der neuerlichen Behauptung (von H. Schultz nach Ritschl), dass die

Präexistenz Christi auch im johanneischen Gedankenkreise keinen selbstständigen religiösen Werth habe, sondern einfach ein Hilfsbegriff für den an sich ganz anders orientirten Gedanken der Gottheit Christi sei. Nicht ein Hilfsbegriff, sondern ein Correlat der Gottheit Christi ist seine Präexistenz, und ihre religiöse Bedeutung fällt mit jener der Gottheit Christi zusammen. Worauf es uns hier im Unterschiede zu der früheren Erörterung desselben Gegenstandes allein ankommt, Das ist der Begriff der Menschwerdung, welcher von jenem Thatbestande aus sich uns erschliesst: zunächst die unmittelbar damit gesetzte Thatsache, dass die Menschwerdung Christi nicht der Beginn seiner persönlichen, wohl aber der seiner menschlichen Existenz war, zum andern die Thatsache, dass bei solcher Menschwerdung jedenfalls das Subject des Menschgewordenen und des zur Menschwerdung sich Bestimmenden oder Bestimmten mit sich identisch blieb. Von sich, diesem menschlichen Subject, welches vor den Juden, vor Pilatus stand, sagt Jesus dass er gekommen und geboren und gesandt sei; von sich, diesem sprechenden (Joh. 8, 58), betenden (17, 5) ἐγώ, dass er vor Abraham sei, dass er vor der Welt bei dem Vater in einer Herrlichkeit gewesen um deren Wiedergabe er nun angesichts seines Hinganges bittet. Und diese Identität des Subjectes erhellt vor Allem aus dem johanneischen Prolog, wo von demselben λόγος, dessen Persönlichkeit mit dem Prädikate θεὸς und dessen unterschiedliche Persönlichkeit mit ἦν πρὸς τὸν θεὸν ausgedrückt ist, darnach (v. 14) gesagt wird, er sei Fleisch geworden, mit der Wirkung, dass die Jünger an ihm dem Fleischgewordenen seine, des Logos, Herrlichkeit schauten. Wir lassen den Sinn solcher Identität des Subjectes hier noch unerörtert, legen aber um so bestimmteren Nachdruck auf die Thatsache selbst, die als solche schon und ohne Weiteres verbürgt dass hier ein Eintritt in die Menschenwelt Statt fand schlechthin anders als sonst bei einem Weibgeborenen, auf Grund einer Bestimmtheit und Selbstbestimmung des hiermit Mensch-werdenden, mit sich identisch gebliebenen Subjects. Aber nachdem wir Dieses festgestellt haben, mag nun auch ebenso nachdrücklich hervorgehoben werden, dass sichs dabei gleichwohl um eine Mensch*werdung*,

nicht um eine blosse Annahme menschlicher Natur, um eine blosse Aneignung menschlicher Gestalt handelt. Zwar liegt in der Bezeichnung *assumtio carnis*, wie sie von Alters her üblich ist, an und für sich Nichts, was mit der bisher erhobenen Thatsache in Widerspruch stünde: sie drückt in correcter Weise die Initiative des Logos aus kraft deren er Mensch ward. Auch die Schrift hat diese Aussage für sich, wenn wir anders Recht haben, die Worte (Hebr. 2, 16) *σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται* nicht von einem blossen Erfassen, im Gegensatze zu einer Selbstüberlassung, geschweige von einer hilfreichen Annahme zu verstehen. Nicht als ob der specielle Sinn der *assumtio* in dem *ἐπιλαμβάνεσθαι* an sich gelegen wäre, aber wohl ergiebt sich diese sonderliche Art des Erfassens aus dem Zusammenhang, wornach vorher von einem Theilhaben an Fleisch und Blut (v. 14) und nachher (v. 17) von einem in allen Stücken den Brüdern Gleichgewordensein die Rede ist. Denn der mit *δήπου* (v. 16) als nicht erst des Beweises bedürftig, als für die Leser selbstverständlich bezeichnete Gedanke will offenbar den finalen Hauptgedanken in V. 14 begründen, welcher seinerseits auf das *αὐτὸς παραπλησίως μετέσχε τῶν αὐτῶν* vorher sich stützte, und das Präsens *ἐπιλαμβάνεται* benennt ein einmaliges Thun des Heilsmittlers zeitlos, weil seiner Qualität nach. Nur dass man alsdann das begründende *ὅθεν* v. 17 nicht etwa auf den vorhergehenden, eines Beweises gar nicht bedürftigen Gedanken sich beziehen lasse, sondern ihm seine Relation gebe zu dem folgenden Absichtssatz, aus welchem der Grund erhellt weshalb Christus in allen Stücken seinen Brüdern gleichwerden musste. Wird es daher unerachtet des neuerlichen Widerspruchs wohl gestattet sein, jene Schriftaussage auch ferner für die Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes zu verwerthen, so stimmt mit solcher *assumtio* auch die später des Näheren zu besprechende paulinische Stelle (Phil. 2, 7) *μορφὴν δούλου λαβών*, woferne hier die mit der Menschwerdung eingetretene Annahme von Knechtsgestalt, nicht aber eine die Menschwerdung voraussetzende Annahme derselben gemeint ist. Aber wenn wir nun auch gar keinen Grund haben, den Ausdruck der *assumtio carnis* als schriftwidrigen abzuweisen, so ist doch auf den ersten

Anblick klar, dass er an und für sich den vollen Sinn der Menschwerdung, welcher das geschichtliche Bild des Menschgewordenen entspricht, nicht erreicht. Nicht bloss Fleisch angenommen hat der Logos, sondern geworden ist ers: dies Werden besagt ein Mehreres und will als die Weise der Annahme sofort hinzugefügt sein. Zwar könnte die johanneische Aussage: *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο* auf ihren Wortlaut gesehen zwiefach missverstanden werden, einmal insofern der Ausdruck es gestattete an eine blosse Verleiblichung, nicht eigentliche Vermenschlichung, des Logos zu denken, und sodann insofern die mit Fleisch bezeichnete concrete Menschennatur sonst die sündige Qualität derselben zumeist in sich schliesst. Aber der Evangelist, welcher für Leser schrieb denen die geschichtlich menschliche Person des Heilsmittlers ebenso feststand wie seine Sündlosigkeit, hatte keinen Anlass ihnen fernliegende Missverständnisse durch Beseitigung des Ausdrucks *σάρξ* abzuschneiden, auf den es ihm gerade gemäss der Tendenz des Prologes ankam. Der von Anfang an mit der Welt, die durch ihn geworden, deren Leben und Licht er war, auf das Innigste verbundene Logos hat zum Ziel seines Einkommens in die Welt die Fleischwerdung, diese denkbar tiefste Einsenkung in das creatürlich-menschliche Wesen: denn Fleisch ist dies creatürlich-menschliche Wesen, wie wir früher gesehen, in Anbetracht seines Abstandes von dem durch sich selbst seienden, schlechthin Geist seienden Gott, und Fleisch ist der Logos geworden. Nun sieht man auch, warum der Ausdruck *ἐγένετο*, nicht ein solcher wie *ἔλαβε σάρκα*, der Intention des Prologes entspricht: nicht bloss eingetreten ist der Sohn Gottes in sarkisch-menschliches Dasein, nicht bloss angenommen, sich angeeignet hat er die Menschennatur, sondern er ist Fleisch geworden, er hat seine, des Logos, Seinsweise übergeführt, umgesetzt in die Seinsweise des Fleisches. Aber Dies hat er gethan — wir weichen um keine Linie von dem früheren Ergebniss zurück — indem das Subject des Werdens mit sich identisch blieb, nicht aufhörte zu sein was es ist, nicht sich von sich selbst abbrach oder in einer andern Existenz unterging, sondern um sich als den ewigen Logos wusste und sich als diesen bezeugte.

4. Die eigenartige Empfängniss und die Geburt des Heilsmittlers von der Jungfrau Maria, von der evangelischen Tradition überliefert und von der Kirche der Urzeit alsbald in ihr Grundbekenntniss aufgenommen, will im Lichte des bisher gewonnenen, dogmatisch in alle Wege feststehenden Begriffes der Menschwerdung verstanden sein. Denn zwar sind wir auch hier nicht der Meinung, geschichtliche Thatsachen von allgemeinen Erwägungen aus, im Sinne apriorischer Nothwendigkeit, construiren zu wollen: wir nehmen sie auf als historisch durch die Heilswirksamkeit Gottes gesetzte, in dem Glaubensbewusstsein der Gemeinde gegebene; und über den thörichten Einwand, dass rein geschichtliche Thatsachen, ob sie geschehen oder nicht geschehen, für den christlichen Glauben irrelevant seien, sind wir hinaus. Aber wenn nun einmal solche geschichtliche Thatsachen, wie hier der wunderhafte Lebensanfang Christi, in der evangelischen Ueberlieferung gegeben sind, so liegt es allerdings der dogmatischen Erkenntniss ob, sie in den Process des heilsgeschichtlichen Werdens einzuordnen und ihnen damit den Charakter der Zufälligkeit abzustreifen. In Anbetracht Dessen dürfen wir nun wohl Beides behaupten, sowohl Dieses, dass die sonderliche Art des Eintrittes Christi in das Menschenleben das entsprechende geschichtliche Correlat ist der darauf hinzielenden Heilsbereitung, als auch das Andere, dass mit dem eigenartigen Charakter der Menschwerdung, wie er bis dahin sich uns erschloss, dieser eigenthümliche, wunderbare Modus menschlicher Empfängniss und Geburt übereinkommt. Freilich würde Ersteres nur in unvollkommenem Masse der Fall sein, wenn sich die Correlation beschränkte auf das blosse Zusammentreffen einer Weissagung von einem Jungfrauensohne (Jes. 7, 14) und der thatsächlichen Geburt Jesu von der Jungfrau Maria. Denn so gewiss es ist, dass gemäss der Aufforderung in V. 11, wo dem Ahas der freieste Spielraum im Begehr eines Wunderzeichens gelassen wird, auch in V. 14 an ein ausserordentliches Zeichen gedacht sein will, wie ein solches später auch dem kranken Hiskia gegeben wird (38, 7 ff.), und so zweifellos es mithin sein dürfte, dass die עַלְמָה, welche so und nicht als בְּתוּלָה bezeichnet wird als für die von ihr zu erwartende

Function reife, keinenfalls auf natürlich menschlichem Wege Gebärerin des Immanuel werden soll, so fragt es sich doch nun erst, ob zwischen diesem wunderbaren Ereigniss, welches dem ungläubigen Ahas und seinem Hause zunächst gerichtsweise angekündigt wird, und der sonstigen auf den kommenden Heilsmittler hinzielenden Geschichte Israels ein Zusammenhang besteht, wodurch das Wunderzeichen in seiner Eigenthümlichkeit begreiflich wird. In der That nahm je länger je mehr die Entwickelung des heilsgeschichtlichen Volkes und mit ihm des erwählten Geschlechtes eine Gestalt an, welche die gradlinige Verwirklichung der ihm gegebenen Verheissung ausschloss, während doch andrerseits die Zusage auf alle Fälle realisirt werden musste, wie ja diese von der nächsten Intention abweichende Entwickelung nachmals durch Verwerfung des menschgewordenen Heilsmittlers thatsächlich sich bekundete. Angesichts dieses Verlaufes ist die Geburt des Immanuel ein schlechthiniges Wunder, nicht bildlich, gleich als wenn (v. Hofmann) die Jungfrau schwanger wird und gebiert, sondern eigentlich, dass die Jungfrau, die sonst nicht weiter benannte aber hierdurch sattsam bestimmte, den Heilsmittler gebären wird. Hieraus begreift sich erst, dass dort dem ungläubigen Ahas und seinem Hause dies Zeichen zunächst gerichtsweise angekündigt wird, während es sich andrerseits von selbst verstand dass die alte Verheissung wornach aus dem Hause und Geschlechte Davids der Messias hervorgehen würde nicht aufgehoben werden konnte. So und in diesem Zusammenhange ist es geschehen, dass die Jungfrau Maria, die unbekannte, in ihrer Genealogie unbestimmte — denn man sollte doch endlich den vergeblichen Versuch aufgeben, diese Genealogie bei Luc. 3, 23 ff. finden zu wollen — in Folge hierauf gerichteter, ausserordentlicher Gotteswirkung den Heiland gebar, und dass gleichwohl dieser Jungfrauensohn als Sohn Josephs, der er wurde, aus der Nachkommenschaft Davids, *ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ* (Rom. 1, 3) hervorging, dem Hause Davids in wunderbarer Weise als der verheissene Spross geschenkt. Hört bei solchem Zusammenhang mit der geschichtlichen Entwickelung des Volkes Israel und des Hauses Juda das Ereigniss auf, ein zufälliges einzelnes zu sein,

so werden wir nun auch nach der anderen Seite hin diese Zufälligkeit abzuweisen haben, nach Seiten des bisher gewonnenen Begriffes der Menschwerdung. Dieser sonderliche Eintritt eines präexistirenden Subjectes in die geschlechtlich sich fortsetzende Menschheit, dieser Auftritt des anderen Adams, in welchem der Weibessame dem die uranfängliche Verheissung geschehen zur nächsten persönlichen Verwirklichung gelangen sollte, konnte nicht auf dem Wege derjenigen natürlichen Propagation erfolgen, wodurch das lediglich individuelle Glied der Menschheit ins Dasein tritt, mit seiner Persönlichkeit, mit seiner Existenz überhaupt Wirkung der älterlichen Factoren, wennschon unter stetigem göttlichen Concursus. So gewiss der Weibessame dem das Protevangelium galt mehr sein sollte als ein bloss individueller Mensch, die Menschheit selbst, die aber nun in einer einzelnen Persönlichkeit sich zusammenfasst, so gewiss liegt es nahe, diese eigenartige Empfängniss und Geburt des Heilsmittlers damit zu combiniren; und wenn die Menschheit Subject des siegreichen Kampfes wider den Versucher nur werden konnte kraft eines schlechthinigen Empfanges von Seiten des Heilsgottes, als des obersten und einzigen Ursächers der Erlösung, so stimmt damit dass solche Empfänglichkeit der für den Heilsmittler werdenden Menschheit Gottes sich schlüsslich verkörpert in der Jungfrau Maria: *ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου* (Luc 1, 38). In ihr, der begnadigten (Luc. 1, 28), der gebenedeiten unter den Weibern (Luc. 1, 42), fasst sich als in seiner letzten persönlichen Spitze jenes Doppelte zur Einheit zusammen, was wir von der für den gottmenschlichen Heilsmittler werdenden Menschheit Gottes sagten, das empfangende Für-ihn-sein und das herausgebärende, das eine wie das andere kraft göttlicher Wirkung, selbstverständlich so, dass hier bei Maria von persönlicher Sündlosigkeit ebenso wenig die Rede sein kann wie überhaupt bei jener Menschheit Gottes die in ihr sich concentrirt. Der heilige Geist, von welchem wir früher bei der Schöpfungslehre erkannt dass er das auswirkende, ausgestaltende Princip des schöpfungsmässig Werdenden ist zur Realisation der Schöpferidee in dem Substrat des Geschaffenen, überkommt und überschattet als Kraft des

Höchsten (Luc. 1, 35) diese auserwählte Jungfrau, um in ihr wunderbarer Weise das Menschengebilde des andern Adam auszuwirken, dieses Fleisch welches der Logos auf Grund ewiger Bestimmtheit und Selbstbestimmung werden sollte und wurde. Die volle und wahre Menschheit hängt nicht von der Duplicität älterlicher Factoren ab, sondern gleichwie das erste Weib, die Mutter des Lebens, durch sonderliche Gotteswirkung vom Manne, dem ersten Adam, genommen ward, so der andere Adam durch wunderbare Geisteswirkung vom Weibe; und wie die Kinder Gottes, die geistlichen Nachbilder des Eingeborenen vom Vater, nicht aus Fleisches- oder Manneswillen gezeugt sind (Joh. 1, 13), so auch er nicht, das Urbild, dessen sonderliche Menschwerdung in Form dieser sonderlichen Empfängniss und Geburt sich vollzog.

5. An die Aussage des Engels von der Ueberkunft des heiligen Geistes zur Beantwortung der Frage Marias *πῶς ἔσται τοῦτο*; schliesst sich die daraus gezogene Folgerung: *διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται, υἱὸς θεοῦ* (Luc. 1, 35). Wenn wir über das letztere Prädikat, inwiefern es durch die einzigartige Hereinzeugung in das irdische Dasein bedingt sei, an einem andern Orte (I, 179 ff.) zu reden Veranlassung hatten, so leitet uns dagegen das erstere — denn *ἅγιον* will als Prädikat genommen sein — unmittelbar hinüber zu dem hier noch rückständigen, neuerdings vergeblich (von Böhl) bestrittenen Satze, dass durch jene sonderliche Art der Menschwerdung des Heilsmittlers seine Sündlosigkeit begründet sei. Denn sowenig auch an unserm Orte die Erörterung über den sündlosen Gehorsam Christi, welcher ein wesentliches Moment seines Erlösungswerkes ist, vorweggenommen werden darf, so gewiss gehört zum Verständniss der wunderbaren Geburt Christi auch dieses Stück, dass die Freiheit des Gottmenschen von Sünde hierdurch bedingt ist: dem dogmatischen Verständniss zu fernerem Erweise des Satzes dienend, dass wir es bei jener sonderlichen Menschwerdung keineswegs mit einem zufälligen, für den Glauben irrelevanten Geschichtsereigniss zu thun haben. Denn was für uns schon ein unmittelbares Ergebniss desjenigen Charakters der Sühnung ist, deren

Vollzug von Seiten des gottmenschlichen Heilsmittlers als schlechthin nothwendige Bedingung des heilschaffenden göttlichen Thuns erkannt wurde, die Sündlosigkeit des Heilsmittlers, Das bildet ein so integrirendes Moment des gemeindlichen Heilsbewusstseins, dass gleich auf der Schwelle des Eintritts Christi in die Menschengemeinschaft die Frage sich aufdrängt, inwiefern der Zusammenhang des sündigen Geschlechtes bei der Menschwerdung Christi gelöst, die Infection des Menschgewordenen von der in den Adern der Menschheit kreisenden Verderbniss hierbei aufgehoben sei. Und Beides dürfen wir als selbstverständlich hier voraussetzen, einmal, dass es mit dieser Sündlosigkeit Nichts wäre, wenn Christus „die Vorbedingungen aus denen bei uns unwiderruflich Sünde auf Sünde hervorgeht“ in und mit dem Fleische, wenn er sonach das von der Concupiscenz durchzogene Fleisch angenommen hätte, und dann, dass indem Christus dieses Fleisch nicht annahm, er damit doch nicht auf die Selbigkeit und Wirklichkeit der menschlichen Natur, zu welcher die sündliche Lust nicht gehört, verzichtet hat. Allerdings kann aus jenem *ἅγιον* an und für sich betrachtet der volle Inhalt der dogmatischen Aussage von Christi uranfänglicher Sündlosigkeit nicht abgenommen werden; denn die von Menschenwesen in der Schrift prädicirte Heiligkeit begreift Solches, wie des Beweises wohl nicht erst bedarf, keineswegs in sich, und dem Prädikate *ἅγιον* würde an sich auch damit Genüge geschehen, wenn darin lediglich eine Besonderung für Gott läge welche die stetige Hinkehr des Menschgewordenen, seines persönlichen Lebens, aus der mit den Potenzen der Sünde inficirten Menschennatur zur Folge hätte. Aber im Zusammenhange mit dem Totalbild des Heilsmittlers wie es die evangelische Geschichte uns zeichnet, diesem fleckenlosen Bilde sittlicher Reinheit, an welchem auch kein *fomes peccati*, keine Erinnerung an früher, immerhin glücklich, bestandenen Kampf mit der eignen Sünde, keine Erlösungsbedürftigkeit und Bitte um Vergebung erkennbar ist — denn es ist schwer begreiflich, wie man sich desfalls auf das Vaterunser hat berufen können welches Christus mit seinen Jüngern gebetet habe (Schweizer): in der zweiten Person redet er Mtth. 6, 9; Luc. 11, 2 — im Zusammenhange mit dieser ge-

schichtlichen Erscheinung Christi, der auch schon die früheste Jugendentwickelung Zeugniss giebt (Luc. 2, 52), in Anbetracht ferner des Prädikates *ὁ ἅγιος*, welches Christo schlechthin, mithin in einem alle menschliche Heiligkeit überragenden Sinne beigelegt wird (Joh. 6, 69 vgl. mit Mrc. 1, 24), haben wir ein zweifelloses dogmatisches Recht, jenes *ἅγιον* welches die Wirkung der Ueberkunft des heiligen Geistes ist in dem vollen Sinne der durch schlechthinige Zugehörigkeit zu Gott bedingten Reinheit und Sündlosigkeit zu fassen. In Gleiche sündlichen Fleiches, *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* (Rom. 8, 3), hat ihn Gott gesandt, eine Aussage welche ihn Fleisch sein lässt aber der Sündlichkeit des Fleisches entnimmt; sowie anderwärts derselbe Apostel die Erfahrung, das Innewerden von Sünde, ebendarum auch von sündlicher Concupiscenz seiner menschlichen Natur, ihm fremd geblieben sein lässt (*μὴ γνόντα ἁμαρτίαν* 2 Cor. 5, 21), oder wie der Verfasser des Hebräerbriefes (4, 15) die Gleiche seiner Versuchung mit der unsrigen durch den Zusatz *χωρὶς ἁμαρτίας* beschränkt. Aber eben indem hierbei das *ὁμοίωμα σαρκὸς* festgehalten wird, gemäss Dem dass der Logos Fleisch ward, legt sich um so mehr die Frage nahe, wie denn solche Fleischwerdung möglich war, ohne dass dem Fleische der abgöttliche Charakter, wäre es auch nur der latenten Potenz nach, anhaftete. Die Schwierigkeit der Sache ist angedeutet in jener Unterscheidung unsrer älteren Theologie, wornach man die *infirmitates* der menschlichen Natur nach dem Fall dem Fleische Christi zutheilte *duntaxat quatenus poenae conditionem habent, non quatenus culpae alicuius respectum*, unter Einschränkung auf das Erforderniss des Erlösungswerkes, und darnach nur *infirmitates naturales*, nicht aber *personales* in dem Menschgewordenen zugestand. Aber letztere Unterscheidung ist angesichts des Zusammenhangs in welchem das Individuum auch nach seiner Persönlichkeit mit dem Geschlecht steht eine nicht wohl durchführbare, und dann fragt es sich eben, ob man in der That die Schuld involvirenden Schwachheiten zu sondern im Stande ist von jenen andern welche nur den Charakter der Strafe an sich tragen. Nimmt man im Interesse der Sündlosigkeit Christi eine wunderbare Exemption des Fleisches Christi nicht bloss von

den sündigen Potenzen, sondern auch von allen den Schwachheiten an welche für die menschliche Natur aus dem Falle resultirten, so liegt die Gefahr doketischer Verirrung nahe, im Widerspruch mit der historischen Erscheinung Christi und mit der seiner σάρξ abgesehen von der Sünde eignenden Menschengleiche; betont man die letztere und zieht die aus der Sünde stammenden Schwachheiten in dieselbe herein, so droht die andere Gefahr, die sittliche Makellosigkeit Christi nicht aufrechterhalten zu können. Statt nun hier herumzutasten wollen wir doch des Einen vor allen Dingen uns erinnern welches in alle Wege feststeht, dass die Menschwerdung der Eintritt der präexistenten Persönlichkeit des Logos in das Menschenwesen, in so fern eine Fleischwerdung desselben ist, und dass in dieser Setzung der Persönlichkeit zum Centrum des angenommenen Menschenwesens die Lösung der Schwierigkeit enthalten sein müsse. Denn wie immer solche Setzung gedacht werden möge, was der nächstfolgenden Untersuchung vorbehalten bleibt, so gewinnen wir daraus jedenfalls Soviel, dass die überkommene σάρξ Christi nicht wie bei den anderen natürlich Geborenen die Basis zur Entwickelung der Personalität ist, mit einer Selbstsetzung welche dem Charakter der propagirten Natur entspricht. Nun bekommt die Aussage der Immunität des Menschgewordenen von den *infirmitates personales* einen festeren Halt, ebendarum weil diese Persönlichkeit nicht in gleichem Verhältniss wie sonst zur Naturentwickelung steht: sie eignet dies Fleisch sich an nach Massgabe ihres eigenthümlichen Wesens. Und wir können die *infirmitates naturales* dem Fleische belassen, obschon sie im letzten Grunde durch die in der Menschheit vorhandene Sünde bedingt sind, ohne persönlich Christum darein zu verwickeln: sie machen sich seiner Persönlichkeit nur als Druck fühlbar, in aller der Weise wie auch im Uebrigen die Sündenfolgen innerhalb der ihn umgebenden Welt als Druck auf ihn einwirkten. Die Ueberkunft des heiligen Geistes aber über die Jungfrau Maria hatte eben Dieses zur Folge, dass solche Aneignung des Fleisches behufs der Menschwerdung des Logos eintrat, allerdings eine Unterbrechung des Zusammenhangs sündlicher Natur- und Personenentwickelung, eine Abweisung und

Abdämmung der sündlichen Potenzen, jedoch ohne Aufhebung der Identität und Wahrheit der überkommenen Menschennatur. Damit wird verständlich, dass dem in Maria auf Grund jener Einwirkung heiligen Geistes Werdenden und aus ihr Geborenen der Charakter schlechthiniger Heiligkeit zukam, als Basis seines sündlosen Erlöserlebens.

§. 33. Ergebniss der Menschwerdung des Sohnes Gottes ist das geschichtliche Dasein des Gottmenschen, dessen gottmenschliche Persönlichkeit als solche der hiemit geeinigten Naturen die Basis seiner irdischen Lebensentwickelung, nicht aber irgendwie Resultat derselben, insbesondere aber die Voraussetzung der von ihm zu beschaffenden Erlösung ist. Die persönliche Einheit will hier, wo von der Erniedrigung und Erhöhung Christi einstweilen noch abgesehen wird, in einer beide Modificationen seines Lebensstandes unter sich begreifenden, auf sie anwendbaren Weise, nämlich so gedacht sein, dass der ewige Sohn Gottes die ihm als solchem eignende Form der Persönlichkeit einssetzt mit der menschlichen Form der Selbstmächtigkeit, hierin also die Naturen ihr gemeinsames Centrum haben und alle Lebensbethätigungen des Erlösers von diesem persönlichen Mittelpunkte ausgehen. Die Communication der so verbundenen und in ihrer Integrität fortbestehenden Naturen gleichwie ihrer Idiome untereinander gründet sich auf jene persönliche Einheit und ist nach Massgabe derselben zu bestimmen.

1. Demgemäss dass wir es in der Dogmatik mit einem Werdeprocess zu thun haben und alles Sein nur mit Beziehung auf dies Werden erfassen, treten wir von der Thatsache der Menschwerdung an die Person des Menschgewordenen heran. Freilich begegnet uns hier sofort eine Schwierigkeit, deren Einfluss nicht selten schon in älterer Zeit die dogmatische Darstellung der Person des Menschgewordenen getrübt hat, und mit

welcher wir uns auseinandergesetzt haben müssen ehe wir einen weiteren Schritt im Verständniss des Dogmas thun können. Es ist Thatsache, dass die Menschwerdung des Sohnes Gottes, wie Dieses im Grunde schon in dem Ausdruck der Fleischwerdung liegt, den Eintritt Christi in die Niedrigkeit des irdischen Daseins involvirt, daher es auch geschehen konnte dass im praktischen Sprachgebrauch vielfach das Eine mit dem Andern gleichgesetzt wird. Wenn nun unbeschadet aller Differenz in der Auffassung des Standes der Erniedrigung für die dogmatische Erkenntniss die sachliche Verschiedenheit der letzteren von der Menschwerdung allewege feststand, da der Menschgewordene Dies geblieben ist auch nach Ablegung der Knechtsgestalt, so überkommt doch bei solcher Unterscheidung die Inbetrachtnahme lediglich der Person des Gottmenschen und der in ihm verbundenen Naturen den Charakter einer Abstraction, welche von der thatsächlichen Erscheinung des Heilsmittlers in der ja Beides vereinigt ist absehen muss. Und wiederum je weniger man dieser Abstraction Folge giebt, desto mehr droht die Gefahr den Unterschied zu verwischen, der Menschwerdung zuzuschreiben was der Erniedrigung eignet, oder die erstere in einer Weise aufzufassen wodurch den Modificationen des Lebensstandes Christi in der Erniedrigung und in der Erhöhung Eintrag geschieht. Gewiss nun tritt hier einer der in der systematischen Erkenntniss nicht seltenen Fälle ein, wo es unmöglich ist das thatsächlich Ineinanderliegende ebenmässig auch als Beisammenseiendes zur Darstellung zu bringen; aber gleichwohl ist die Abstraction keine unwahre, wenn doch zweifellos in der Erscheinung des Erniedrigten das Wesen des Menschgewordenen, welches damit nicht zusammenfällt, als eine Realität enthalten ist und somit auch daraus, unter Vergleichung des Standes der Erhöhung, sich muss entnehmen lassen. Die der Dogmatik hier gestellte Aufgabe ist sonach diese, die Person des Menschgewordenen in einer Form zur Darstellung zu bringen, welche weit und doch zugleich bestimmt genug ist so oder anders auf die Person des Erniedrigten und des Erhöheten Anwendung zu leiden, die näheren Modificationen dieser Stände nicht auszuschliessen, sondern sie mit dem

allewege feststehenden Grundcharakter des Menschgewordenen zu verbinden. Freilich sieht man nun auch an dieser Stelle, wie wenig die dogmatische Aufgabe darin aufgeht die Schriftaussagen über das eine oder andere Stück der Heilswahrheit einfach herüberzunehmen, da in der concreten Darstellung der Person Christi in der h. Schrift ebenfalls beisammen liegt was wir hier dogmatisch zu sondern haben.

2. Wenn wir sagen, dass das Ergebniss der Menschwerdung des Sohnes Gottes das Dasein des Gottmenschen, des nun Menschgewordenen sei, so entspricht Dieses jedenfalls dem Fortschritte des Werdens wie derselbe in den bisher besprochenen Thatsachen angelegt war, und das gemeindliche Glaubensbewusstsein welches in schweren und langausgedehnten Kämpfen dieser centralen Realität bekenntnissmässig sich bemächtigte hat nie darüber geschwankt, ob es die Person des Gottmenschen sei, des gewordenen, oder aber des während seines irdischen Lebens erst noch werdenden, die der Glaube umfasse. So gewiss dem gottmenschlichen Heilsmittler ein Werden in den Tagen seines Fleisches eignet, dessen Charakter selbst noch weiterhin Gegenstand dogmatischer Aussage sein muss, so wenig wurde jemals seitens der Kirche daran gedacht, dass dies Werden ein solches zum Gottmenschen hin, zur völligen Herstellung seiner gottmenschlichen Person sei, wornach also der Process der Menschwerdung erst noch in das irdische Leben Christi hineinfalle, sondern man wusste allewege nur von einem Werden des Gottmenschen, von einem solchen mithin dessen Subject der gewordene und daseiende Gottmensch ist. Gleichwohl ist es eine neuerdings in manchen, auch kirchlichen, Kreisen beliebte Vorstellung, die Menschwerdung Gottes, die Person des Gottmenschen sich erst vollenden zu lassen innerhalb der irdisch-geschichtlichen Entwickelung Christi, und wir können an unsre eigentliche dogmatische Aufgabe, die Person des Menschgewordenen dogmatisch zu erfassen, nicht herantreten ohne zuvor mit jener Vorstellung uns auseinanderzusetzen. Wenn dieselbe auf der einen Seite offenbar das Interesse hat, die wirklich menschliche Entwickelung Dessen der als voller und ganzer Mensch in der Schrifturkunde sich

darstellt zu behaupten und für das Verständniss zugänglich zu machen, so trifft Das ohne Zweifel mit einem Glaubensinteresse zusammen, dessen Bedeutung man nicht hoch genug veranschlagen kann und welches von dem gemeindlichen Bewusstsein *in thesi* niemals verkannt worden ist. Man kann die Wahrheit der menschlichen Entwickelung Jesu, seine wirkliche und volle Menschheit um keinen andern Preis fahren lassen als um den der Wahrheit des christlichen Glaubens, welcher an ihm hangt als an dem anderen Adam, dem Weibessamen, dessen Bewältigung des Versuchers nur dann eine That der Menschheit war welcher die Verheissung geschehen, wenn er ganz und wirklich ihr angehörte und als deren Repräsentant die Erlösung vollbrachte. Aber augenscheinlich hat auf die in Frage stehende Vorstellung jene Schwierigkeit eingewirkt von deren Beseitigung wir ausgegangen sind, die Rücksichtnahme auf den Stand der Erniedrigung, welche die gesammte Auffassung des menschlichen Heilsmittlers dort in einer solchen Weise bestimmt dass sie die Menschwerdung des Sohnes Gottes noch in das irdische Leben Christi selbst verlegt und als Act ihrer Vollendung nicht den Beginn sondern den Ausgang desselben annimmt. Abgesehen nun davon, dass wenn es sich wirklich so verhielte diese fernere Menschwerdung und persönliche Einigung ihren systematischen Ort da haben müsste wo von der Incarnation des Logos die Rede war, in welchen Ort dann auch noch das irdische Leben Jesu hineinfiele, so stossen wir hier vor Allem an die Thatsache an dass die Erniedrigung Christi nicht vor seiner Menschwerdung liegt, diese in ihrem vollen Sinne erst bedingend und herbeiführend, dass vielmehr der Menschwerdende und Menschgewordene es ist von welchem wie immer die Erniedrigung ausgesagt wird. Auch wenn man die Erniedrigung Christi gar keinen directen Bezug haben lässt auf den Gottessohn als solchen, so steht wohl unter allen Umständen das Eine, nicht bloss im Glaubensbewusstsein der Gemeinde sondern auch nach urkundlichem Schriftzeugniss, fest, dass von Christo, dem Gottmenschen gilt, er habe in Knechtsgestalt gelebt, er habe bei seiner Menschwerdung zugleich Knechtsgestalt angenommen. Oder sollte es noch eines Beweises dafür

bedürfen? Auf der andern Seite hängt jene dogmatische Vorstellung von der während des irdischen Lebens sich vollendenden Menschwerdung zweifellos zusammen mit einer Auffassung des Sohnes Gottes, welche um so weiter von der thatsächlichen, der Gemeinde feststehenden, systematisch hinter uns liegenden Wahrheit sich entfernt, je mehr es gelingt diese Vorstellung in widerspruchsloser Weise zu vollziehen. Die Selbstmittheilung des Logos als allmählich wachsende vorzustellen nach dem Masse der menschlichen Empfänglichkeit, so zwar dass jede Stufe doch gottmenschlich und nie ein Menschliches in Christo war, welches nicht vom Logos angeeignet wäre und denselben sich soweit angeeignet hätte, als es die gottmenschliche Vollkommenheit jeder Stufe fordert und zulässt (Dorner), macht für das Verständniss um so weniger Schwierigkeit, je mehr man die Einwohnung Christi als dynamische denkt: ein principielles Angelegtsein dieses Menschen Jesus auf diese wachsende und zuletzt vollendete Selbstmittheilung des Logos, derjenigen Aneignung analog, wie sie dem Menschenwesen nach seiner Bestimmung und normalen Entwickelung überhaupt zuzuschreiben ist. Auch noch in seiner Glaubenslehre weist Dorner darauf hin, dass man „mit der Einigung der Naturen zu beginnen habe,“ so zwar, dass wenn jene gottmenschliche Lebenseinheit zum Selbstbewusstsein komme, das Selbst, der Inhalt dieses Selbstbewusstseins, nothwendig nichts Anderes sei als die daseiende gottmenschliche Lebenseinheit (II, 1, 416, 417). Damit ist also gesagt, dass das Selbstbewusstsein des Gottmenschen und zwar von sich als Gottmenschen, mit andern Worten die wesentlich in diesem Selbstbewusstsein sich kundgebende Persönlichkeit erst das Resultat jener Einigung der Naturen sei. Wenn aber Dies, wie sich bei Dorner von selbst versteht, nicht kenotisch gemeint sein kann, von einer zeitweiligen Versenkung des Logosbewusstseins in das werdende menschliche, so bleibt gar nichts Anderes übrig, als die Voraussetzung einer dynamisch, sabellianisch gedachten Trinität, welcher Dorner an anderen Orten seiner Glaubenslehre widerstrebt, bei der Christologie hingegen in dem Masse sich annähert als er sein Theologumenon von der Menschwerdung plausibel zu machen versucht.

Leichteres Spiel haben daher in diesem Betracht Jene, welche den Gottessohn, als identisch mit dem Menschensohn, unter rückhaltloser Beseitigung der kirchlich recipirten Trinität lediglich als irgendwie gedachte Idee vor der Menschwerdung präexistiren lassen — dann ist man der Glaubensrealität ledig und die Gedanken können frei nach Belieben ein Christusbild sich construiren, ein Phantasma freilich statt der Wirklichkeit. Ganz anders gestalten sich die Dinge, wenn von einem präexistirenden Ich, im Sinne der Schrift und der Kirche, die Initiative bei der Incarnation ausgeht und nun bei dieser Aneignung der menschlichen Natur die Frage darauf gestellt wird, wie die Persönlichkeit des Logos zu der sich entwickelnden Menschheit Jesu sich verhalte. Lehrt man hier nicht ein sofortiges Eintreten der Person des Logos in das Centrum der menschlichen Natur, lässt vielmehr einstweilen nur die Kreise der beiden Naturen theilweis sich decken und allmählich sich zusammenschieben, so erhält man unausweichlich bis dahin wo dieser Process vollendet sein wird zwei auseinanderliegende Mittelpunkte des werdenden und das Erlösungswerk vollbringenden Gottmenschen — eine Vorstellung, welche nun diametral mit allen Instanzen auf die man hier überhaupt recurriren kann in Widerspruch tritt. Denn auf die Schrift zunächst gesehen, so kann auch nicht der leiseste Versuch gemacht werden, eine Spur dieses persönlichen Doppelwesens im geschichtlichen Leben Christi aufzuweisen, einer menschlichen Person die kraft allmählicher Aneignung im Laufe solcher Entwickelung zuletzt mit der Gottperson zur Einheit sich zusammengeschlossen hätte. Hinwiederum hat das gemeindliche Glaubensbewusstsein von dem ersten Anfang dogmatischer Bewegung an die Einheit der gottmenschlichen Person gewissermassen axiomatisch festgehalten und darum auch die Art dieser persönlichen Einheit gar nicht zum Gegenstande specieller dogmatischer Bestimmungen gemacht: die Realität der Erlösung galt ihm von jeher nur dadurch als verbürgt, dass alle Bethätigungen des Heilsmittlers von dem Einen gottmenschlichen Centrum ausgegangen und alle Widerfahrnisse desselben auf eben dieses zurückgegangen seien. Es ist in der That eine starke Zumuthung an den Glauben,

wenn Dorner die Formel des Chalcedonense von dem Zusammenlaufen (*συντρέχειν*) der *ἰδιότης* beider Naturen *εἰς μίαν ὑπόστασιν* oder *εἰς ἓν πρόςωπον* mit seiner Vorstellung von der Menschwerdung des Logos zu combiniren versucht. Endlich dürfte es die Höhe jedweden, auch eines phantasirenden Gedankenfluges übersteigen, sich's vorstellig zu machen, wie ein ausgebildetes menschliches Bewusstsein, möchte dasselbe noch so aufgeschlossen sein für die Fülle des göttlichen Wesens, im Fortschritte seiner Entwickelung einen Punkt erreichen sollte wo es mit dem göttlichen Bewusstsein des Logos zusammenfiele. Freilich ist für das dogmatische Bewusstsein das Mass der Denkbarkeit niemals das Mass der Wahrheit. Aber wenn wie hier die Undenkbarkeit lediglich die Thatsachen des unmittelbaren Christenglaubens und der Schrifturkunde bestätigt, so tritt auch diese Instanz in das ihr gebührende Recht ein. Wollte man uns schlüsslich einhalten, wie leicht es sei über diese doch nur vom Standpunkte der kirchlichen Logoslehre bestehende Undenkbarkeit und zudem über jene der kirchlichen Christologie hinwegzukommen wenn man nur an der präexistenten Persönlichkeit des Sohnes Gottes ein Wenig rüttele, so antworten wir: Das wussten wir zuvor selbst wohl und getrauten uns an unserm Theile auch ein recht denkbares Bild des Gottmenschen herzustellen — aber wir phantasiren hier nicht, sondern haben es mit der sehr realistischen dogmatischen Aufgabe zu thun den Thatsachen unseres Glaubens gerecht zu werden.

3. Es bleibt uns also keine andere Wahl, als dass wir den Sohn der Jungfrau, dessen Menschwerdung wir vorher in Betracht gezogen, als den Mensch*gewordenen*, als den Gottmenschen zu erfassen suchen, dessen ferneres Werden das gottmenschliche Subject voraussetzt. Und wenn die Weise seines menschlichen Lebensanfanges zweifellos mit seiner Erniedrigung zusammenhängt, so folgt daraus nur dass wir diese Weise hier einstweilen noch zurückzustellen, der persönlichen Einheit des Gottmenschen aber einen solchen Ausdruck zu geben haben, dass auch diese sonderliche Weise des Menschgewordenseins darunter Raum findet. Der unmittelbarste Ausdruck jener Einheit, der freilich selbst wieder der Erklärung bedarf, ist dieser, dass der Gottessohn

welcher Mensch geworden nun als Menschensohn sich weiss und vorzugsweise mit diesem Prädikate den Seinen gegenüber sich bezeichnet. Dass hiermit keineswegs nur eine Zuständlichkeit seines Menschgewordenseins und seines menschlich irdischen Lebens ausgesagt wird welche lediglich dem Stande der Niedrigkeit angehört, entnehmen wir auf die Schrift gesehen daraus, dass doch auch dem zur Rechten Gottes Erhöheten (Act. 7, 56, vgl. Matth. 26, 64), dem inmitten der Leuchter Stehenden (Apoc. 1, 13), dem in Herrlichkeit zum Gericht Wiederkommenden (Mtth. 24, 30 ff. vgl. Apoc. 14, 14) das Prädikat des Menschensohnes beigelegt wird. Was er in den Tagen seines Fleisches war, als er er nicht hatte wo er sein Haupt hinlegte (Mtth. 8, 20), Das ist er geblieben als er die Herrlichkeit die er zuvorgehabt wiederempfangen, der Menschensohn; und darum ist dieses Prädikat zunächst geeignet, uns auf die dogmatische Lösung der Frage nach der persönlichen Einheit des Gottmenschen hinzuleiten. Freilich würde es zur Gewinnung des Sinnes in welchem der Menschgewordene sich das Prädikat des Menschensohnes beilegt wenig nützen, wenn man darauf hinweisen wollte, dass diese Bezeichnung alttestamentlich, wie durchweg bei Ezechiel, aber auch Ps. 8, 5 und anderwärts, dazu gebraucht wird, um den Abstand des Menschenwesens von Gott hervorzuheben; denn die messianische Deutung der letzteren Stelle im Hebräerbrief (2, 6—8) knüpft gar nicht an den Namen des Menschensohnes für sich an, sondern vielmehr an Dasjenige was in jenem Psalm von dem Menschen als solchem ausgesagt wird. Und vollends die Bezugnahme auf Dan. 7, 13, wie beliebt sie vor Alters gewesen und theilweise noch ist, zur Bestimmung des nächsten Sinnes jener Selbstbezeichnung, führt gar nicht zum Ziele, da ihr die Thatsache entgegensteht dass der Ausdruck vorerst in den Evangelien gar nicht den Hinweis auf Jesu messianische Würde in sich schliesst. Denn wäre Dies der Fall, so müsste man erwarten dass nicht bloss Jesus sich selbst, sondern vor Allem auch seine Jünger ihm, hiermit ihren Glauben an ihn als den Christ bekundend, das Prädikat beilegten. So wenig geschieht Letzteres und so wenig verbindet sich, was doch bei der Beziehung auf Dan. 7, 13

nothwendig wäre, mit dem Ausdruck der Gedanke an den Messias, dass bei dieser Annahme die Frage Christi an seine Jünger (Mtth. 15, 13): *τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;* unverständlich und sinnlos wäre. Und da nun dieser Frage die andere (V. 15) parallel steht: *ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι;* so folgt daraus, was ja an sich schon in dem ausschliesslichen Vorkommen des Namens im Munde Christi gelegen ist — denn Joh. 12, 34 kann doch schwerlich dagegen angeführt werden — dass das Prädikat zunächst lediglich die Bedeutung einer Selbstbezeichnung Christi, seines Ich, dieser seiner menschlichen Persönlichkeit hat, ohne damit schon für Andere auszusagen was es um diese Persönlichkeit sei. Um so mehr aber erhebt sich dann die Frage, wie Christus zu einer solchen Selbstbezeichnung kam, die im Munde eines Menschen welcher Dieses nur wie andere und Nichts weiter als Dieses wäre eine Absurdität sein würde. Findet man die Erklärung hiefür darin, „dass der so aus der Menge der *υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων* Herausgehobene und ihr Gegenübergestellte hierdurch als derjenige Angehörige des sich fortpflanzenden Menschengeschlechtes erscheint, auf welchen seine mit dem Erstgeschaffenen als dem *ἄνθρωπος* welcher kein *υἱὸς ἀνθρώπου* war begonnene Geschichte abgezielt hat" (v. Hofmann), so bezweifeln wir ja freilich nicht, dass er Dies als der Menschensohn war, wie ja auch die apostolische Bezeichnung *ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ* (1 Cor. 15, 45) darauf hinweist, aber wir bezweifeln, dass man exegetisch berechtigt sei dem blossen Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* in Jesu Munde Solches zu entnehmen. Denn weiter führt dieser Ausdruck zunächst nicht, als dass Jesus sich den Menschensohn nenne in einem Sinne, welcher ihn ebenso von den übrigen Menschenkindern unterscheidet wie andrerseits in die Reihe derselben einschliesst. Aus dem Bewusstsein Christi heraus, der nicht zunächst um Andrer willen sondern mit Rücksicht auf sich selbst und wofür er sich erkennt sein Ich in solcher Weise bezeichnet, will der Ausdruck verstanden sein. Der Menschgewordene, der sich, wie Dieses mit Nothwendigkeit schon aus unsern bisherigen Voraussetzungen abfolgt und später noch besonders als Schriftaussage erwiesen werden wird, als den ewigen Sohn Gottes

weiss, nennt sich mit ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als Den der er geworden, darum eben mit einer Bestimmtheit und Ausschliesslichkeit die ihn als einzigartiges Menschenkind erscheinen lässt. Das ist die sozusagen psychologische Genesis dieser Selbstprädicirung; woraus nun erst völlig sich begreift, weshalb der Ausdruck zunächst nur in den Mund Jesu selbst, nicht aber in den seiner Jünger passte. Man wird diese nächste und ursprüngliche Bedeutung des Prädikates nicht umdeswillen zu bezweifeln haben, weil nachmals ja allerdings Beziehungen auf Dan. 7 sowohl in den eschatologischen Reden Christi wie in der Apokalypse sich damit verbinden. Denn hier gilt das Gleiche was wir früher bei υἱὸς τοῦ θεοῦ wahrgenommen haben, dass die Voraussetzung, es müsse an allen Stellen der Schrift der Sinn des Ausdrucks der nämliche sein, auf Irrthum beruht. Es konnte geschehen und ist Thatsache, dass wo sich's um die Wiederkunft des Menschensohnes in Herrlichkeit (wie Mtth. 24, 30 ff.; 26, 64) handelt, wo überhaupt mit der Person des Heilsmittlers Gedanken sich verknüpfen die an den Gedanken der Danielischen Weissagung anklingen (wie Apoc. 1, 13; 14, 14), dem Namen Menschensohn diese messianische Bedeutung zufiel — aber eben als eine Erweiterung seines ursprünglichen Sinnes und Begriffes, die um so begreiflicher ist, je näher es lag mit der Erfüllung der prophetischen Vision in der Person Christi auch die Selbstbezeichnung desselben als Menschensohn im Hinblick auf die Form jenes Gesichts zu combiniren. Weniger deutlich ist diese Beziehung in der Stelle Act. 7, 56, wo entsprechend der Situation des sterbenden Märtyrers gesagt werden soll, dass der unter dem Volke welches ihn und seine Gläubigen verwirft als Menschensohn gewandelt, nun zur Rechten und in der Glorie Gottes stehe, bereit den Geist des Sterbenden zu sich aufzunehmen (V. 59); woraus sich's denn auch erklärt, warum gerade hier der Name im Munde eines Jüngers Jesu sich findet.

4. Wenn es sich mit dem Menschensohne so verhält und hiermit auf alle Fälle die Thatsache einer wirklichen menschlichen Person constatirt ist, deren Integrität und Völligkeit gegenwärtig ja viel weniger erst noch eines Beweises bedarf als

vor Alters, so wird scheint es damit allerdings jene theologische Vorstellung hinfällig, welche in Erwägung der Initiative des Logos bei der Menschwerdung und seines mit sich identischen Subjectes eine Anhypostasie der menschlichen Natur und eine Enhypostasie derselben in dem Logos lehrte. Ist doch auch dieses Theologumen nicht irgendwie in dem unmittelbaren christlichen Glauben begründet, sondern enthält nur eine Schlussfolgerung die man aus jenen beiden an sich richtigen Voraussetzungen zog, wobei aber die Thatsache unberücksichtigt blieb die ja wohl unter allen die sicherste ist, dass die Person des Heilsmittlers in den Tagen seines irdischen Wandels als menschliche Person sich darstellt. Dieser Thatsache, auf welche wir nothwendig bei der Lehre von der Erniedrigung Christi zurückkommen werden, wird durch die andere nicht präjudicirt, dass die menschliche Person sich ihrer Gottessohnschaft, ihres Seins im Himmel (Joh. 3, 13), ihrer ewigen Präexistenz bei dem Vater (Joh. 8, 58; 17, 5) u. s. w. zugleich bewusst ist; vielmehr zeigt sich hier eben nur jenes eigenthümliche Ineinander des Göttlichen und des Menschlichen für welches der entsprechende dogmatische Ausdruck gesucht wird. Und gleichwie die Vorstellung von der Anhypostasie der menschlichen Natur Christi, so zwar dass dieser Mangel durch die Hypostase des Logos compensirt werde, mit jener Thatsache des Schriftzeugnisses schwerlich in Einklang zu bringen sein dürfte, so tritt dazu noch die andere, von der älteren Dogmatik keineswegs erledigte Schwierigkeit, dass hiermit die Integrität und Völligkeit des Menschensohnes gefährdet erscheint. Denn wenn auch selbstverständlich die menschliche Persönlichkeit nicht als ein Theil der menschlichen Natur anzusehen ist und insofern die Aussage, *perfectionem rei ex essentia, non ex subsistentia aestimandam esse*, eine gewisse Wahrheit behauptet, so wird man doch um so bestimmter als den specifischen Charakter des Menschenwesens Dies zu bezeichnen haben dass es ein persönliches sei, näher, dass es die unveräusserliche Bestimmung und Fähigkeit an sich trage zu persönlichem Wesen sich auszugestalten. Je mehr die menschliche Persönlichkeit Eigensetzung ist auf Grund der gegebenen Natur, um desto weniger kann jene mechanische

Vorstellung Platz greifen, dass der Mangel solcher Selbstsetzung Nichts verschlage, da doch eine andere und viel höhere Hypostase ihn ersetze und vom ersten Momente der Incarnation an die menschliche Natur sich angeeignet habe. Bleiben wir also wie billig bei der zweifellosen Thatsache stehen, dass der menschgewordene Sohn Gottes sich als wahrhaft menschliche Persönlichkeit darstellt, halten wir dabei fest, was doch nicht minder gewiss ist, die Identität des menschwerdenden und menschgewordenen Subjects, und vergegenwärtigen uns die centrale persönliche Einheit des Gottmenschen in deren Behauptung das Schriftzeugniss gleichwie das gemeindliche Glaubensbewusstsein schlechthin zusammenstimmen, so haben wir damit erst die thatsächlichen Vorlagen beisammen, worauf das dogmatische Urtheil über das Wesen der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi sich stützen kann, und denen es gerecht werden muss wenn es erkenntnissmässiger Ausdruck des Glaubens sein will. Auf Grund Dessen was früher über die Möglichkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes als der zweiten Person des dreieinigen Gottes ausgeführt worden ist haben wir eine solche persönliche Einheit des Gottes- und Menschensohnes kraft der Menschwerdung und vom ersten Momente derselben an zu lehren, wornach die Bedingtheit des Logosbewusstseins eintritt in die Bedingtheit menschlicher Personbildung und Persönlichkeitssetzung und die letztere sich selbst realisirt in der Bedingtheit des ersteren. Der Menschensohn, welcher der Logos geworden, wird seiner als solchen nur bewusst und hat darin die Eigenthümlichkeit seiner Ichsetzung, dass er sich erkennt und weiss und will als den Gottessohn; und der Gottessohn hat als menschgewordener die Eigenthümlichkeit seines Ichbewusstseins gerade darin, dass er sich erkennt und weiss und will als den Menschensohn. Denn so steht doch wohl Christus uns geschichtlich vor Augen, dass er nicht nur von dem Menschensohn, womit er sein Ich bezeichnet, überhaupt Prädikate aussagt welche jenseits der menschlichen Persönlichkeit als solcher liegen (z. B. Joh. 3, 13), sondern insbesondere dies sein menschliches Ich Subject von Zuständlichkeiten (z. B. Joh. 17, 5), von Bethätigungen (z. B. Joh. 16, 28) sein lässt welche ihm als

Gottessohne in seiner Präexistenz zukommen. Mit welchem johanneischen Selbstzeugniss Jesu genau zusammenstimmt die paulinische Aussage ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ (1 Cor. 15, 47), die Quelle jenes schwer begreiflichen Missverständnisses, als habe der Menschensohn als solcher, etwa in Form einer göttlichen Idee, präexistirt, oder die andere (Phil. 2, 5 ff.), dass die geschichtliche Person Jesu Christi, in Gottes Gestalt seiend, solche Gottgleichheit nicht für ein Ansichraffen erachtet sondern sich selbst entäussert habe. Wir reflectiren hierbei noch gar nicht auf die Erniedrigung, welche ja allerdings damit zugleich zum Ausdruck kommt, sondern lediglich auf das überall, auch nach Ablegung der Knechtsgestalt, erkennbare Ineinander göttlicher und menschlicher Ichheit, wenn auch dieses Ineinander im Stande der Erniedrigung und in jenem der Erhöhung sich verschieden gestaltet. Ueberall ists ein in sich einheitliches Ich, mag sich nun der Menschensohn seiner als Gottessohnes, oder der Gottessohn seiner als Menschensohnes bewusst sein, eine Einheitlichkeit, wornach die Hypostase des Logos, welche in der Bedingtheit absoluter Selbstbedingung ihr Wesen hat, in sich hineinbildete die Ichheit der für ihn bereiteten Menschennatur, die in ihrer relativen, gottebenbildlichen Selbstbedingung des Absoluten fähig war, und die menschliche Persönlichkeit vermöge solcher ihrer Fähigkeit in sich hereinnahm die Hypostase des Gottessohnes, ohne von der Fülle dieses göttlichen Inhaltes zersprengt zu werden. Es ist der Charakter der nach Gottes Bilde geschaffenen Menschennatur, dass ihre Personalität ohne Drangabe ihres Wesens erhoben werden kann zur Umfassung des Logosbewusstseins, und es ist der Charakter des letzteren, dass es ohne Vernichtung seines Wesens eintreten kann in den Rahmen menschlicher Personalität. Gewiss involvirt diese Ineinssetzung göttlichen und menschlichen Bewusstseins eine Modification des ersteren, eine Selbstveränderung desselben, die wir als solche aber noch nicht als Erniedrigung bezeichnen, da sie ebenso von dem erhöhten Christus gilt: ihr Wesen beruht darin, dass von der Incarnation an der Sohn Gottes in alle Ewigkeit nicht mehr bloss als dieser, sondern als Gottmensch, in gottmenschlicher Persönlichkeit, existirt. Ueber die

Möglichkeit solcher Selbstmodification brauchen wir an diesem Orte Nichts hinzusetzen, da alle Bedingungen derselben früher zur Sprache gekommen sind; die zeitliche Veränderung ist für den Gottessohn eine ewige Selbstbestimmung und Bestimmtheit seines Wesens, welcher für ihn jedweder nur temporelle Charakter, unbeschadet der Wahrheit zeitlich vollzogener Incarnation, entfällt. Und nicht so verhält es sich dass hier eine Auflösung göttlicher Persönlichkeit in menschliche und umgekehrt, eine Vernichtung beider zur Herstellung einer dritten die nun weder göttlich noch menschlich wäre Statt gefunden hätte — Das widerspräche ja von allem Andern abgesehen der thatsächlichen Erscheinung Christi, welcher seiner als Gottes- und Menschensohnes sich bewusst ist, hierin eben die Einheit seines Ichbewusstseins hat; vielmehr in dieser Einheit ist jenes Doppelte als präsentes und thatsächlich vorhandenes unbeschadet der Einheit aufgehoben. Mag es für das dogmatische Verständniss schwierig sein diese thatsächlich vorhandene Einheit im Gedanken zu erreichen, so steht doch in alle Wege fest, dass die Einheit nur so und nicht anders gedacht werden darf, wieweit auch der jeweilige Versuch hinter dem Ziele zurückbleibe. Um ein Stück näher dürfen wir allerdings hinanzukommen hoffen, wenn wir nachmals die Abstraction in welcher wir uns hier noch bewegen abthun und die Einheit des Gottmenschen in den Stadien der Erniedrigung und der Erhöhung betrachten werden.

5. Die gleiche Schwierigkeit haftet ja nun auch dem letzten Stücke an, auf dessen dogmatische Durchführung wir hier angewiesen sind, der Frage nach den Lebensbethätigungen welche von dem einheitlichen Centrum der Persönlichkeit des Gottmenschen ausgehen, der hierin gegebenen Communication der Naturen und ihrer Idiome. Denn auch hier handelt es sich zunächst um die allgemeine Basis, welche sich gleichbleibt wennschon die Bethätigungen und Lebensäusserungen des Gottmenschen in den Tagen seines Fleisches von jenen seiner Herrlichkeit differiren. Dieses Gemeinsame inmitten und unbeschadet der Differenz zu gewinnen muss doch hier ebenso möglich sein, wie hinsichtlich der persönlichen Einheit, um so mehr, als mit dieser, dem prin-

cipiellen Ausgangspunkt aller Bethätigungen, thatsächlich über deren gottmenschlichen Charakter zugleich entschieden ist. Und nur Dies wollen wir alsbald bevorworten, dass gemäss dieser unsrer systematischen Anlage manche Punkte, die nach dogmatischem Herkommen bei der Lehre von der *communicatio idiomatum* behandelt zu werden pflegen, ebendarum von uns hier noch nicht, sondern erst später, bei der Lehre von der Erniedrigung und Erhöhung, erledigt werden können. Es ist wunderbar, wie innerhalb des dogmenhistorischen Processes, dessen Kenntniss wir voraussetzen, und zwar nicht nur im Kampfe zwischen den beiden evangelischen Confessionen sondern auch bei der altkirchlichen christologischen Controverse, die Frage nach der persönlichen Einheit, von welcher doch für das Verständniss der Fortschritt zur Erfassung des Naturenverhältnisses wesentlich abhängt, merklich hinter der Erwägung des letzteren zurücktrat. Und doch wird diese eigenthümliche Erscheinung wiederum ganz erklärlich, wenn man bedenkt dass die dogmatische Thätigkeit als solche der Kirche immer zunächst auf Constatirung der Glaubensthatsachen, der Realitäten selbst, nicht aber auf deren systematisches Verständniss gerichtet ist, und dass es in diesem Betracht verhältnissmässig das Leichtere war, die in der evangelischen Geschichte zweifellos vorliegende Einheit der gottmenschlichen Person Christi festzustellen. Denn auch Nestorius beabsichtigte ja nicht von Ferne die Einheit der Person preiszugeben, sondern schien nur dieser Gefahr nicht entgehen zu können bei der Eigenthümlichkeit seiner Auffassung des Naturenverhältnisses, und man widerlegte die letztere eben von dem Gesichtspunkte aus dass dadurch die allewege feststehende Einheit der gottmenschlichen Person gelöst werden würde. Vollends aber bei dem Streit zwischen lutherischer und reformirter Christologie hielt man die Lehre von der persönlichen Einheit des Gottmenschen beiderseits als Erwerb der kirchlichen Vergangenheit fest und ging nun sofort zur Bestimmung des Naturenverhältnisses und der Idiomenmittheilung über, hinsichtlich deren eine Verständigung nicht gelingen wollte. So begreiflich Dies nun auch historisch betrachtet und auf die Weise der Bekenntnissbildung ge-

sehen sein mag, so wenig kann doch die wissenschaftlich dogmatische Untersuchung es dabei bewenden lassen, da augensichtlich alle Bestimmungen über das Zusammensein der Naturen und die Communication ihrer Idiome nur dadurch Halt und Aussicht auf Erfolg bekommen, dass und wenn sie das Ergebniss sind der vorher festgestellten Art gottmenschlicher Einheit. Dass die ältere Theologie es versäumte diesen principiellen Weg einzuschlagen war ein Hauptgrund, weshalb man in der Bearbeitung der christologischen Fragen stecken blieb, ohne die Widersprüche in die man sich zu beiden Seiten verwickelt hatte zu lösen; denn man konnte sich, je mehr die Lehrbildung in ihrer Differenz sich durchzuführen suchte, um so weniger verhehlen, dass diese Differenz gerade da ihren Quell und ursprünglichen Sitz habe wo man vonvornherein einig war oder einig zu sein schien, in der Auffassung der persönlichen gottmenschlichen Einheit. Alle Argumente, mit denen man reformirterseits gegen die *communicatio idiomatum* unter Zugrundelegung des Wesensunterschiedes göttlicher und menschlicher Natur, des Gegensatzes von *finitum* und *infinitum* vorging, trafen zuletzt dahin wohin man doch nicht treffen wollte, auf die ja selbst behauptete persönliche Einheit des Gottmenschen: Das war die Schwäche des reformirten Angriffs und die Stärke der lutherischen Vertheidigung. Und alle Beweismittel, welche man lutherischerseits für die reale Mittheilung der Idiome in Bewegung setzte, waren zwar so lange wirkungskräftig als sie von jener thatsächlichen persönlichen Einheit ausgingen, wurden aber alsbald hinfällig wenn diese Einheit sich nicht gleichmässig durch das ganze Gebiet der Lebensäusserungen Christi und der an den beiderlei Naturen haftenden Idiome durchführen liess: Das war die Schwäche des lutherischen Angriffs und die Stärke der reformirten Vertheidigung.

6. Den Uebergang zu der Lehre von der *communicatio idiomatum* bilden in der älteren Dogmatik die *propositiones personales*, in denen zunächst die Einheit der gottmenschlichen Person des Heilsmittlers zum Ausdruck kommt, sodann aber die Aussage von der Gemeinsamkeit in der Bethätigung der Naturen sich vorbereitet. So zweifellos richtig die Sache ist die man mit diesen

Propositionen bezeichnete, so muss man sich doch vor Allem darüber klar werden dass ein Fortschritt dogmatischer Erkenntniss über die Art und Weise der Personeinheit darin nicht vorliegt. Wenn dieser Menschensohn zu seinem Prädikate den Gottessohn, der Gottessohn zu seinem Prädikate den Menschensohn haben kann, oder wenn in Beziehung auf ihn man sagen darf und muss, Gott sei Mensch oder dieser Mensch sei Gott, so erfahren wir damit nichts Neues, was über die Thatsache selbst um die sich's hier handelt hinausginge, Nichts was über den Modus der Personeinheit uns näheren Aufschluss gäbe. Man versteht diese Gleichsetzungen in dem ihnen eigenthümlichen Sinne nur dann, wenn man zuvor verstanden hat was mit der Einheit der gottmenschlichen Person gemeint sei: ohne diese Voraussetzung enthalten sie ihrerseits nur die Aufgabe, dass man die Thatsache um deretwillen man sich so ausdrücken kann erforsche. Am Wenigsten hätte man wähnen sollen mit logisch-dialektischen Exercitien Etwas zum Verständniss der Sache zu thun, indem man diese Verbindung zwischen Subject und Prädikat mit sonstigen Verbindungen scheinbar analoger Art verglich, um dann schlüsslich nach so und so viel Negationen auf die positive Aussage hinauszukommen, jene *propositiones* seien *reales et inusitatae;* denn damit langte man eben wieder bei der unerklärten Thatsache selbst an, die weil sie eine einzigartige, in der sonstigen natürlichen Erfahrung nicht vorkömmliche ist, darum auch gar Nichts gewinnen kann wenn man sie mit anderen Verhältnissen vergleicht, die vielmehr aus ihrem eignen Wesen heraus verstanden sein will. Für das Bekenntniss der Kirche, dem es seiner Natur nach lediglich auf Constatirung der Glaubensthatsachen und auf möglichste Intacterhaltung dieser Thatsachen ankommt, bedarf es freilich eines Hinausgehens über diese Sätze nicht, wohl aber für die Dogmatik, wenn sie anders ihrer Aufgabe eingedenk bleibt; und dass unsre ältere Theologie davon Umgang nahm, lässt sich historisch nur daraus begreifen, dass sie wesentlich den Charakter des Bekenntnisses beibehielt, was man ihr nach der einen Seite immerhin als Vorzug anrechnen mag, aber ohne den Mangel auf der andern Seite zu verkennen. Wir knüpfen

also unsrerseits, um den Fortschritt zu der Art der Naturengemeinschaft und der Idiomencommunication des Gottmenschen zu vollziehen, nicht an jene Propositionen an, sowenig wir ihre Wahrheit beanstanden, sondern an diejenige Bestimmung der Personeinheit Christi von welcher wir herkommen. Die Ineinssetzung des göttlichen und menschlichen Bewusstseins, wornach allenthalben nur ein einheitliches Ich des Gottmenschen vorhanden ist, seiner als Gottes- wie als Menschensohnes zugleich bewusst, eben diese ist an sich schon reale Verbindung der beiden Naturen, die denkbar innigste und realste, braucht nicht erst zu einer solchen Verbindung der Naturen fortzugehen. Auch hier machen wir uns gar Nichts zu schaffen mit jenen Vergleichen, durch welche man von Alters her diese Verbindung und Durchdringung zu erläutern und der Vorstellung näher zu bringen suchte, dem Vergleich mit dem feurigen Eisen oder dem Verhältniss von Leib und Seele; denn sie erreichen die Sache nicht um die sich's hier handelt, verwirren sie vielmehr durch Herbeiziehung heterogener Vorstellungen. Man wird sich vor Allem gegenwärtig zu halten haben, dass die beiden Naturen des Gottes- und Menschensohnes gar Nichts sind ohne den Charakter der Personalität welcher ihnen als diesen Naturen zukommt, und dass daher die persönliche Einheit des Gottmenschen nicht mehr und nicht weniger bedeutet als ein Geeinigtsein jener Naturen, nämlich in dieser ihrer persönlichen Spitze. Die Gottesnatur, welche ihren sonderlichen Charakter in derjenigen Bedingtheit des sich selbst bedingenden absoluten Gottes hat die das Wesen des Sohnes ausmacht, und die Menschennatur, welche ihre schöpfungsmässige Bestimmtheit in jener relativen Selbstmächtigkeit hat wornach sie gottebenbildlich und Gottes fähig ist, sie sind unlösbar und in denkbar innigster Weise eben damit vereinigt dass in der persönlichen Subsistenz der einen die der andern mitgesetzt, die Selbstbestimmung der einen in jene der andern eingetreten ist. Und so wenig wir früher eine Identificirung, eine Verschmelzung göttlichen und menschlichen Ichs zu einem mittleren welches weder Gott noch Mensch wäre anzunehmen hatten, noch auch eine einfache Ausscheidung des einen zu Gunsten des andern, so wenig

wird hier, bei der Frage nach der Naturenvereinigung, Dieses oder Jenes Platz greifen können: unsre Ablehnung der Anhypostasie und Enhypostasie der menschlichen Natur empfängt nun erst ihr volles Licht und erweist sich als sachlich nothwendige. Versteht man unter Natur den Complex der Potenzen und Fähigkeiten welche der Person behufs ihrer Selbstbethätigung zur Verfügung stehen, seien es überkommene wie bei der menschlichen, seien es selbstgesetzte wie bei der göttlichen Natur, so wird nun in dem Einen und selben Ich, welches als Gottes- und Menschensohn sich weiss und bethätigt, nach dem Masse seiner Einheit eine solche Verbindung der Naturen gesetzt sein kraft deren die Lebensäusserung dieses Ich auf jedem Punkte eine gottmenschliche ist, d. h. die Potenzen der beiderlei Naturen in Bewegung setzt. Man sieht also, dass mit der *communio naturarum* als persönlich vermittelter auch die *communicatio idiomatum*, selbstverständlich wiederum auf Grund der persönlichen Einheit, gegeben ist, wobei aber zunächst nur die Thatsache solcher Mittheilung sich herausstellt, die Weise derselben hingegen einstweilen noch vorbehalten bleibt. Denn es wird begreiflich einen sehr wesentlichen Unterschied in der Weise jener Gemeinschaft ausmachen, ob je nach dem Wechsel der Stände zunächst der Menschensohn seiner als Gottessohnes oder aber zunächst der Gottessohn seiner als Menschensohnes sich bewusst ist, so dass nun auch in gleicher Ordnung bald die Potenzen der einen bald jene der andern Natur im Vordergrunde stehen, ohne doch damit von der Beziehung auf die der je andern ausgeschlossen zu sein. Und es ist damit, mit dieser persönlich bedingten Thatsache wechselseitiger Betheiligung und Gemeinschaft, noch gar nicht entschieden über die Art derselben je nach dem Wesen und der Qualität der in Betracht kommenden Bethätigung, so dass wir hierbei nicht hinausgehen über den allgemeinen Satz: *proprietates et actiones harum naturarum ea sunt condicione, ut altera alteri suas proprietates seu actiones communicet* (Brenz). Aber unter diesem zwiefachen Vorbehalt will nun doch das *altera alteri* betont sein als eine Thatsache die wir uns nicht nehmen lassen dürfen, mag immer der Modus der wechselseitigen Communication sich verschieden ge-

stalten. Die Thatsache dieses *altera alteri* liegt implicite schon in dem ersten *genus* der *communicatio idiomatum*, wie es unsre Alten formulirten, dem *genus idiomaticum*. Wir setzen hier voraus was anderwärts (Theol. der C.F. III, 241 ff.) hinreichend gezeigt wurde, dass diese in unsrer kirchlichen Theologie hergebrachte Lehrweise von der *communicatio idiomatum* dogmatisch-wissenschaftlich betrachtet eine gänzlich unhaltbare sei, da sie ursprünglich und sachlich nur die Bedeutung hat, gewisse thatsächliche Punkte des kirchlichen Gemeinglaubens in entsprechenden Formeln zu fixiren. Aber die Sache welche in diesen Formeln enthalten ist und worauf es dem Bekenntniss ankam eignen wir uns an, und zwar so, dass wir sie nach unsrer Weise auffassen und in den Zusammenhang unsrer Darstellung einordnen. Es war nicht bloss eine Verkehrtheit der reformirten Doctrin, die in Zwingli's Allöosis lediglich auf ihrem Gipfel sich zeigt, dass man die Aussagen des *genus idiomaticum* anerkannte ohne ihnen mehr als verbale Bedeutung zuzuerkennen, sondern auch ein nachweisbarer Irrthum der lutherischen, dass man meinte die wechselseitige Mittheilung der Idiome, die bereits mit dem ersten Genus gesetzt war, dann wieder beschränken und zurücknehmen zu können. Wenn der Gottessohn geboren ist oder gestorben, sei es auch dass man hinzufüge *secundum carnem* oder *secundum humanam naturam*, und wenn der Menschensohn im Himmel ist, immerhin nach Seiten seiner göttlichen Natur, so involviren diese Aussagen, sollen sie nicht sinnlos sein, das eine Mal die Thatsache, dass die göttliche Natur, weil der Gottessohn, irgendwie betheiligt sei an dem Geborenwerden und Sterben, und das andere Mal die Thatsache, dass die menschliche Natur, weil der Menschensohn, irgendwie betheiligt sei an dem Sein im Himmel. Es ist ein reines Versteckspielen hinter der Differenz der Ausdrücke, wenn man sagt, der Person competirt Dieses, nicht aber zugleich der Natur nach welcher die Person benannt ist, als liesse sich eine reale Aneignung des jeweilig in Frage stehenden Idioms an die so bezeichnete Person denken, ohne dass diese Aneignung auch die Natur von der jene genannt wird mitbeträfe. Wir sagen mit Brenz, wenn vermöge der *communi-*

catio idiomatum es von Christo heisst, *Deum esse passum et mortuum*, so sei die Meinung nicht diese, *quod Deus Verbum dicatur tantum sermone vocabuli pati et mori, res autem nihil prorsus ad Deum pertineat, sed quod Deus, etsi natura sua nec patitur nec moritur, tamen passionem et mortem Christi ita sibi communem faciat, ut propter hypostaticam unionem passioni et morti personaliter adsit et non aliter, ut sic dicam, afficiatur, quam si ipse pateretur et moreretur.* Ja auf die Frage: *num divina natura in Christo non est facta passionis et mortis Christi particeps, propterea quod ipsa sit immortalis?* erachten wir die Antwort desselben Theologen für unausweichlich: *negari certe non potest, quin facta sit suo modo particeps.* Und zwar erweist sich diese Antwort als nothwendig insbesondere auch nach Massgabe des ursprünglich zweiten Genus *apotelesmaticum*, in welchem nun erst das Glaubensinteresse völlig zu Tage tritt dem schon die Aussagen des ersten Genus dienten. Denn wenn wie Chemnitz sagt unser höchster Trost auf der Thatsache beruht, *non solam aut nudam humanam naturam pro nobis mortuam, sed Dominum gloriae crucifixum et Deum suo sanguine redemisse ecclesiam*, so sieht man dass um der Realität des Erlösungswerkes willen jene Betheiligung des Gottessohnes und damit der göttlichen Natur an den Idiomen und Widerfahrnissen der menschlichen erforderlich schien; und von diesem Glaubensinteresse aus ist daher die Aussage zu würdigen, dass die *opera officii Christi* seiner Person zuzueignen seien ohne Unterscheidung der Naturen. Von der Weise der Communication ist ja bei dem *genus apotelesmaticum* wo möglich noch weniger die Rede, wie bei dem *genus idiomaticum*, aber um so bestimmter tritt darin die Thatsache hervor auf die es dem Glauben und darum auch dem kirchlichen Bekenntniss ankommt, die Thatsache dass es kein in Ausübung des heilsmittlerischen Berufes vollbrachtes Werk Christi gebe, welches nicht durch Zusammenwirken beider Naturen zu Stande gekommen sei. Ebendarum weil diese zwiefache Bedingtheit der Apotelesmen, der *opera officii Christi*, unter allen Umständen, in Rücksicht auf den davon abhängigen Erlösungswerth, Statt fand und angenommen werden muss, und sich's bloss um diese Thatsache selbst

handelt, bedarf es hier nicht der Hervorstellung der einen oder der andern Natur, wie bei dem *genus idiomaticum: quae in hoc genere personae tribuuntur, conveniunt ipsi non secundum unam naturam, sed secundum utramque naturam* (Chemnitz). Nun wollen wir uns aber doch erinnern, dass jene Idiome welche innerhalb der ersten Art der Person Christi mit Unterscheidung der Naturen zugeeignet wurden nicht bloss einfache Idiome dieser Naturen, sondern zugleich Leistungen oder Widerfahrnisse ausdrückten, welche eben die *opera officii Christi* an ihrem Theile constituiren: Leiden und Sterben z. B. ist ja freilich ein Idiom der menschlichen Natur, aber dieses Leiden und Sterben des Heilsmittlers ist zugleich sein centrales Erlösungswerk, zu welchem damit es ein solches sei die beiden Naturen wirksam concurriren müssen. Wir kommen also durch diese Erwägung auf dieselbe Nothwendigkeit wechselseitiger Communication hinaus die sich uns schon bei der ersten Classe aufdrängte; nur dass wir auch hier uns mit der Thatsache zu begnügen und den Modus derselben vorzubehalten haben. Ganz verwunderlich war in diesem Stücke die Lage der Controverse zwischen der lutherischen und der reformirten Theologie, welche letztere die Aussage des *genus apotelesmaticum* anerkannte, aber ohne darum eine *communicatio idiomatum* zugeben zu wollen, wogegen die erstere bei der Behauptung solcher *communicatio* dadurch in Verlegenheit kam, dass es bedenklich erschien einen Antheil der göttlichen Natur an dem Leiden und Sterben der menschlichen anzunehmen. Dort wollte man die Gemeinsamkeit beschränken auf das Apotelesma zu dessen Vollbringung jede Natur das ihr Eigne beitrage, so dass also die beiden wirkenden Naturen erst in dem Resultat der Wirkung zusammenträfen, ohne auf dem Wege dahin sich zu berühren und in gegenseitiger Mittheilung zu stehen; hier wollte man Dies nicht, sondern liess die beiden Radien der das Apotelesma wirkenden Naturen in Form einer *communicatio* mit einander auf das Resultat hinlaufen, aber ohne die *communicatio* durchführen zu können, da man eine reale Antheilnahme der göttlichen Natur an dem Leiden und Sterben der menschlichen nicht zu behaupten wagte. Die erstere Auffassung vergass,

dass ein Apotelesma eben nur als solches der einheitlichen gottmenschlichen Person erlösende Bedeutung hat und dass es der Einheitlichkeit dieses Ausgangspunktes diametral widerspricht die hervorbringende Wirkung der beiden Naturen convergirend erst in dem Apotelesma zusammentreffen zu lassen; die andere Auffassung übersah, dass mit ihrer Zurückhaltung in dem entscheidenden Punkte des Erlösungswerkes die ganze Energie des Anlaufs wider die reformirte Ablehnung der *communicatio idiomatum* gehemmt und unwirksam gemacht werden musste. *Respondent*, sagt der reformirte Theologe Sadeel, *quum Deus dicitur crucifixus, esse quidem realem communicationem, sed in persona, non autem in divina natura. Ecquodnam est illud respondendi genus? Si est communicatio, quaenam est natura communicans? Non divina, quae nec mori potest nec crucifigi. Humana igitur. Cui porro humana natura communicat hanc suam proprietatem? non divinae? sibi igitur ipsi communicat; quod quam absurdum sit nemo non videt.* Wir bleiben demnach unsrerseits dabei stehen, dass die *communicatio idiomatum* in Beziehung auf das Erlösungswerk als Antheilnahme der göttlichen Natur an den Bethätigungen und Widerfahrnissen der menschlichen gefasst sein wolle, ohne jedoch hiermit schon die Weise und das Mass dieser Antheilnahme bestimmen zu wollen; und gleichwie Dieses recht verstanden schon in dem *genus idiomaticum* mitenthalten war, so ebendarin die Aussage des *genus auchematicum*, dessen praktische Tendenz sich ebenfalls durch Rücksichtnahme auf das *genus apotelesmaticum* erläutern lässt. Hängt für den Glauben der Werth des Erlösungswerkes davon ab, dass die es constituirenden Bethätigungen und Widerfahrnisse solche des Gottmenschen und nicht bloss seiner menschlichen Natur seien, so ist hinwiederum wie unser Bekenntniss sagt Dies der Christen höchster Trost, dass ihr Haupt, König und Hoherpriester nicht bloss nach seiner Gottheit bei ihnen sei, welche gegen uns arme Sünder wie ein verzehrendes Feuer gegen dürre Stoppeln ist, sondern Er, Er, der Mensch, der mit ihnen geredet hat, der alle Trübsal in seiner angenommenen menschlichen Natur versuchet hat, der darum auch mit uns als mit Menschen und seinen Brüdern ein Mitleiden

haben kann, dass dieser bei uns sein wolle in all unsern Nöthen, auch nach der Natur nach welcher er unser Bruder ist und wir Fleisch sind von seinem Fleische (S. D. VIII, 87). Wir eignen uns dieses Glaubensinteresse und die Aussage worin es sich befriedigt vollständig an; wir verschärfen dieselbe an unserm Theile dadurch, dass wir auch diese *communicatio* göttlicher Idiome an die menschliche Natur Jesu mitgesetzt erkennen in der Einheit des gottmenschlichen Ich, welche zersprengt werden würde wenn sie nicht in der Naturengemeinschaft und in der Idiomenmittheilung sich fortsetzte. Die Leistungen des Heilsmittlers sind erlösende — im weitesten Sinne des Wortes — nur als gottmenschliche; und ihm gehören sie an, insofern sie von seinem gottmenschlichen Ich ausgehen, darum auch unter Betheiligung der beiderseitigen Natur geschehen. Aber freilich müssen wir nun abermals hervorheben, dass diese Setzung nur eine solche der Thatsache und ihrer Nothwendigkeit ist; dass wir dagegen das Urtheil über den Modus der Communication als wechselseitiger aufzusparen haben bis zur Lehre vom Unterschied der Stände.

§. 34. Der Act der Menschwerdung war zugleich ein Act der Entäusserung göttlicher Herrlichkeit, wennschon jene in dieser keineswegs aufgeht. Mit der Entäusserung ist eine Wesensveränderung des Sohnes Gottes ebenso wenig gegeben als mit der Menschwerdung; aber die erstere und die ihr folgende Erniedrigung bloss auf den Menschensohn oder auf die von dem Logos angenommene menschliche Natur zu beziehen, bei Fortdauer seines absoluten Gottesbewusstseins, verstösst wider die schlechthin feststehende Einheit des gottmenschlichen Ich und ist für den an die Schrift gebundenen Glauben ebenso unmöglich wie für das darauf begründete dogmatische Denken. Die Entäusserung war zunächst eine solche des menschwerdenden Subjectes, welches sein Sohnesbewusstsein umsetzte in die Form sich entwickelnden, endlichen Menschenbewusstseins, so zwar, dass hierbei der

Menschensohn seiner als Gottessohnes bewusst ward und blieb, hiermit also die Identität des menschwerdenden und menschgewordenen Subjectes erhalten ist. Sie war aber weiterhin und zugleich eine solche des Menschengewordenen, der sich selbst zum Zwecke der Erlösungsacte und nach Massgabe derselben erniedrigte, ohne dass dabei seine Bethätigungen und Widerfahrnisse aufhörten gottmenschliche zu sein, nämlich auf Grund seiner die Identität mit dem Gottessohn bewährenden menschlichen Persönlichkeit.

1. Indem wir von der Menschwerdung des Sohnes zu seiner Entäusserung und Erniedrigung fortgehen, folgen wir mit Nichten einem in der Dogmatik hergebrachten Schema, welches etwa zuerst von der Person, dann von den Ständen und Aemtern Christi uns reden hiesse, sondern wir haben den „Vollzug des Werdens“ im Auge, soweit er für die Menschheit Gottes in der Person des Heilsmittlers sich verwirklicht, und dadurch sind wir genöthigt die Entäusserung Christi sofort an seine Menschwerdung anzuschliessen. Denn wie unveräusserlich auch dem Glaubensbewusstsein der Gemeinde die Thatsache sein mag, dass der menschgewordene Gottessohn nicht aufhörte zu sein was er ist und von aller Ewigkeit her war, und so wenig es daran je gezweifelt hat dass der in alle Ewigkeit Gottmensch bleibende als verklärter der vollen göttlichen Herrlichkeit theilhaftig sei, ebenso dauernd verbindet sich mit diesem Bewusstsein der durch die evangelische Erzählung geforderte, an jedem Weihnachtsfeste kirchlich wiederklingende Gedanke, dass die Menschwerdung des Sohnes Gottes eine Herabkunft in die Niedrigkeit des irdisch-menschlichen Daseins war, abgesehen noch von dessen besonderen Lasten und Mängeln, mithin eine Entäusserung derjenigen Gottesherrlichkeit welche der Logos vor seinem Eintritt in dies irdisch-menschliche Dasein besass. Auch die ältere Dogmatik konnte sich der Anerkennung dieses kirchlich-praktischen Sprachgebrauchs nicht völlig entziehen, und man darf getrost behaupten, dass der altdogmatische Satz: *exinanitio dicitur de filio Dei ἐνσάρκῳ s. Christo*

ϑεανϑρώπῳ, *incarnatio de filio Dei* ἀσάρκῳ, so niemals der Ausdruck des unmittelbaren, durch die Reflexionen der Dogmatik unbeeinflussten, gläubigen Gemeindebewusstseins gewesen ist. Es wird daher die Aufgabe unsrer dogmatischen Erkenntniss sein, auch an ihrem Theile die Wahrheit jenes kirchlichen Sprachgebrauchs zur Geltung zu bringen, ohne sich der Würdigung der entgegengesetzten, keineswegs unbegründeten Aussage zu entziehen.

2. Hätten wir im N. T. gar kein unmittelbares Zeugniss von der Entäusserung und Erniedrigung Christi, sondern müssten uns darauf beschränken, die Thatsache der Menschwerdung des Sohnes Gottes wie sie uns vorliegt mit der geschichtlichen Erscheinung des Menschgewordenen zu vergleichen, so würde daraus allein schon ein hinreichend sicheres Urtheil über die Art der Exinanition sich entnehmen lassen. Denn Soviel steht doch für jede geschichtliche Betrachtung in alle Wege fest, dass unser Heiland nicht bloss in Menschengestalt auf dieser Erde gewandelt ist, sondern dass er Mensch war, mit einem menschlichen, sonach nicht absoluten, dem Raume und der Zeit entrückten, sondern endlichen, räumlich-zeitlichen Ichbewusstsein. Wir legen dabei das Hauptgewicht noch gar nicht auf die Stelle welche gewöhnlich hiefür angeführt wird, Luc. 2, 52, von dem προκόπτειν Jesu, sondern wir wollen uns vorläufig nur Dies vergegenwärtigen, dass aller Wechselverkehr in welchem Christus während seines irdischen Lebens stand ein wahrhaft menschlicher war, nicht bloss vermöge seiner Gegenüberstellung zu Gott, zu welchem er nach Menschenweise betet und von welchem er als empfangen weiss was er besitzt und überkommt, sondern auch in seiner Beziehung zur irdisch menschlichen Umgebung, wo sich ihm nach Menschenweise das Jetzt von dem Dann, das Hier von dem Dort unterscheidet und überall sein Bewusstsein innerhalb der Vielheit, Gespaltenheit, Einzelheit der irdischen Erscheinungen nach Massgabe endlich-menschlichen Bewusstseins sich bewegt. Oder sollte es dafür noch besonderer Beweisstellen bedürfen? Nun ist ja freilich nicht minder wahr dass eben dieser in die Schranken menschlichen Daseins, menschlichen Bewusstseins Ein-

gegangene sich als den ewigen Sohn Gottes kennt, der als solcher im Himmel ist unbeschadet seines irdischen Daseins, der sich darum auch gleiche Ehre, gleiche Macht u. s. w. mit dem Vater beilegt, der von dem Verhältniss der Menschen zu sich ihr zeitliches und ewiges Heil abhängig macht; aber dies Alles ist er und hat er und sagt er von sich nach Menschenweise, trägt in dem endlichen Gefäss des menschlichen Bewusstseins den unverlorenen Besitz seiner ewigen Gottessohnschaft und seiner göttlichen Wesenheit. Wenn irgend Etwas der thatsächlichen Erscheinung Christi, des Gottes- und Menschensohnes widerspräche, so wäre es die Annahme, dass neben oder über diesem Menschenbewusstsein noch ein andres, schlechthin absolutes und göttliches gestanden, oder gar dass letzteres an die Stelle des ersteren eingetreten sei. Es kommt auch solch eine Annahme dem einfältig gläubigen Christen, der an der geschichtlichen Person seines Heilandes hangt und sich Dessen getröstet dass der ewige Sohn Gottes aus Liebe zu ihm sein Bruder geworden, gar nicht in den Sinn, sondern sie ist die Frucht einer Reflexion, einer theologischen, die sich Gedanken darüber macht, ob es nicht dem „Begriffe" Gottes und seiner Unveränderlichkeit widerspräche ihn in die Schranken menschlichen Bewusstseins eingehen, auf seine Absolutheit gewissermassen verzichten zu lassen. Nun wollen wir zwar gern zugeben, dass dieser „Begriff" Gottes keineswegs ein von der Theologie willkürlich aufgestellter ist, sondern an seinem Theile Ergebniss einer Glaubenserfahrung welche Gottes als des absoluten, daher unveränderlichen innegeworden; aber wie wenig es taugt die Unveränderlichkeit Gottes mit menschlichen Reflexionen zu bestimmen und auszurechnen, Dieses haben wir zu oft schon erkannt als dass wir vor jenem Schlagbaum menschlicher Begriffe zurückweichen sollten. Es ist ja eine Kleinigkeit, mit Hilfe der starr gefassten göttlichen Unveränderlichkeit die menschliche Selbstbestimmung in Beziehung auf Gott, den Wechselverkehr und die Erhörlichkeit des Gebetes, den Eintritt der Sünde als gottwidriger, die Schöpfung der Welt mit der Zeit, die Erlösung derselben in Rücksicht auf die Sünde zu läugnen — insgesammt Glaubensthatsachen die wir unbeschadet der

Unveränderlichkeit Gottes uns nicht nehmen lassen dürfen; und ebendadurch sind wir hinreichend gewarnt, dass wir nicht nach unsern Vorstellungen die Unveränderlichkeit des Sohnes Gottes uns zurechtmachen, sondern vielmehr die Glaubensthatsachen darüber entscheiden lassen. So gewiss wir um unsres Glaubens willen Ursache haben an Christi „ewiger Gottheit“ festzuhalten und darum die Rede zu verwerfen, „dass ihm nach der göttlichen Natur in der Auferstehung und Himmelfahrt restituiret worden sei alle Gewalt im Himmel und auf Erden, als hätte er im Stand seiner Niedrigung auch nach der Gottheit solche abgeleget und verlassen“ (F. C. Epit. VIII, 39), so wenig haben wir Grund uns von da aus abstracte Consequenzen ziehen zu lassen für die Art, wie sich der Menschgewordene dieser seiner ewigen Gottheit die er in der That niemals abgelegt bewusst gewesen. Um unsres Glaubens willen und gar nicht bloss oder zunächst um unsrer Erkenntniss willen können wir uns nicht in einen Gottmenschen schicken, dessen absolutes Subject bewusster Weise die Welt regiert während das Kind Jesus in der Krippe liegt; dürfen wir die thatsächliche Richtigkeit, nicht bloss die Denkbarkeit der Auffassung bestreiten, dass der Mensch Jesus ein menschlich sich entwickelndes Bewusstsein hätte haben können wenn seine Hypostase die des absoluten Logosbewusstseins war; müssen wir die Meinung beanstanden, dass das absolute, unveränderliche Wissen des Logos sich vertragen habe mit dem theilweisen Nichtwissen der menschlichen Natur, ganz abgesehen von der speciellen Frage welche hier erhoben zu werden pflegt, wie der Besitz der Allwissenheit auf Seiten der angenommenen Menschennatur sich zusammenreime mit deren einstweiligem Verzicht auf ihren Gebrauch.

3. Wenn Christus in dem hohepriesterlichen Gebete den Vater bittet, ihn zu verherrlichen bei ihm selbst mit der Herrlichkeit welche er vor dem Sein der Welt bei ihm gehabt (Joh. 17, 5), so ist Zweierlei ohne Weiteres gewiss: einmal Dieses, dass hier das einheitliche Ich des Heilsmittlers redet, das sich als menschliches charakterisirt durch die Erinnerung an früher gehabten Besitz und welches doch von sich diesen früheren Be-

sitz aussagt; dann aber Dieses, dass eben jenes mit sich identisch gebliebene Ich von einem Verzichte weiss den es geleistet auf eine ihm zustehende, von ihm vordem innegehabte, nun aber ihm zu restituirende Herrlichkeit. Sollen wir uns vielleicht daran stossen, dass hier der Menschgewordene, Menschseiende sich als gehabten Besitz beilegt was er doch nicht als Mensch sondern vor seiner Menschwerdung besessen? Aber über diesen Einwand und über die thörichten Consequenzen, die man wider die persönliche Präexistenz Christi daraus gezogen hat, sind wir durch unsre früheren Untersuchungen schon hinweg. Oder sollen wir nach der dogmatischen Auffassung unsrer älteren Theologen erklären: lass mich — nun aber nicht den Logos, der auf Nichts verzichtet hat sondern unveränderlich derselbe geblieben ist, vielmehr den Menschensohn wiedereintreten in den Besitz der Herrlichkeit, den ich, der Logos, immer gehabt und noch habe — nein nicht in den Besitz, den ja der Menschensohn kraft der Incarnation immer gehabt, sondern in den vollen Gebrauch dessen er sich zeitweilig entäussert? Wollte man so erklären, wie man doch thun muss um mit der dogmatischen Aufstellung unsrer älteren Theologie im Einklang zu bleiben, so bliebe dann wenig Grund mehr sich über die halsbrecherischen Kunststücke der Zwingli'schen Exegese bei Vertheidigung seiner Allöosis zu entsetzen. Dem Wesen nach ist es das gleiche Resultat, nur mit genaueren Bestimmungen im Einzelnen, worauf wir durch Erwägung von 2 Cor. 8, 9 und Phil. 2, 5 ff. geführt werden. Denn wenn dort das *πλουτεῖν*, welches den Christen durch die Armuth Christi zu Theil geworden, so gemeint sein muss, dass es ihnen widerfahren als solchen die vorher arm gewesen, so kann das *ἐπτώχευσεν* von Christo nicht anders verstanden werden als dass er arm geworden, nach Massgabe der auch bei andern Verbis auf *εύω* wie *βασιλεύω, πιστεύω* u. a. vorkömmlichen Bedeutung des Werdens; und wiederum das *πλούσιος ὤν* wird gemäss der Parallele Dessen was den Christen widerfuhr nicht so zu verstehen sein, dass Christus reich gewesen oder geblieben da oder während er arm ward, sondern dass er vermöge seiner *χάρις* den früheren Stand des Reichthums mit dem nachmaligen der Armuth

vertauschte (vgl. v. Hofmann). Wenn nun diese Wandelung und Vertauschung hier von der historischen Person Jesu Christi ausgesagt wird, als der sie aus Gnaden uns zu Gunsten an sich vollzogen, so wird wohl umdeswillen Niemand im Ernst noch die Behauptung aufstellen dass diese Wandelung erst im Leben des Menschgewordenen eingetreten sei, oder dass der Menschgewordene zwar nicht auf den Besitz des Reichthums oder auf den Gebrauch desselben nach Seiten seiner göttlichen Natur, wohl aber auf dessen zeitweiligen Gebrauch Seitens der menschlichen Natur die ihn gleichwohl besessen verzichtet habe. Der gleiche Fall begegnet uns in der andern Stelle Phil. 2, 5, wo unter Allem das Unzulässigste Dies wäre, aus dem Subject der in V. 6 folgenden Bethätigungen *Χριστὸς Ἰησοῦς* zu schliessen dieselben müssten in das Leben des Menschgewordenen hineinfallen. Einen Rückgang, wie man es nennt, von dem historischen Christus auf den präexistenten Logos giebt es hier sowenig wie in den bisher besprochenen Stellen, sondern vermöge der Gleichheit des Subjectes welches der Menschgewordene geblieben wird von ihm ausgesagt was er bei seiner Menschwerdung gethan. Oder lässt sich ein haltloserer Einwand gegen diesen exegetischen Thatbestand denken als die Rede, zwischen der Selbstentäusserung des Menschwerdenden und sonstigem menschlichen Verhalten finde sowenig eine Gleiche Statt, dass dann das *ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (V. 5), worin eine Vorbildlichkeit Christi allerdings liegt, unverständlich sein würde? Wenn die Selbstentäusserung des Menschwerdenden der höchste Beweis seiner göttlichen Liebe ist und diese Liebe uns auch sonst als Beispiel der Nachahmung hingestellt wird (Eph. 5, 1 ff. vgl. mit Mtth. 5, 45—48), so wird es wohl in der Ordnung sein solche Selbstentäusserung Christi als Muster und Vorbild hinzustellen für das von den Christen geforderte Verhalten der Selbstlosigkeit, mag immer dieselbe in einer andern Weise zu üben sein als wie es Christus bei seiner Menschwerdung gethan. Doch hierüber bedarf es ja keines weiteren Wortes und nur darauf wollen wir behufs der Verständigung über das Wesen der Exinanition achten, dass mit *ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ* wesentlich derselbe von Christo innegehabte Zustand

gemeint ist, wie er dann mit *εἶναι ἴσα θεῷ* zum Ausdruck kommt; wie ja auch sonst im Griechischen *εἶναι* mit Adverbien verbunden wird, um die Art und Weise des Seins, Sich-gebarens auszudrücken; dass mithin *τὰ ἴσα εἶναι θεῷ* auf das vorausgehende *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* zurückweist, das in Gottes Gestalt Sein als gottgleiche Zuständlichkeit näher bezeichnend. Deshalb kann auch nicht davon die Rede sein, dass Christus bei seiner Entäusserung die *μορφὴ θεοῦ* beibehalten, hingegen das *ἴσα εἶναι θεῷ* aufgegeben habe, sondern er entäusserte sich des Ersteren indem und weil des Letzteren; wie denn im Folgenden bei der Aussage von Dem was Christus angenommen analoger Weise dem *μορφὴν δούλου λαβὼν* das *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* entspricht. An sich nun läge kein ausreichender Grund des Sprachgebrauchs oder der Wortbildung vor, der uns verwehrte *ἁρπαγμός* mit Raub, *praeda*, zu übersetzen; aber der Gedanke ist ein wenig passender, dass Christus das Gotte-gleich-sein nicht für einen Raub, für einen mit Gewalt angeeigneten Besitz geachtet habe. Um Etwas festzuhalten statt sich Dessen zu entäussern, braucht es gar nicht mit Gewalt angeeignet zu sein oder dafür geschätzt zu werden; wohl aber kann von einer Zuständlichkeit, wie sie mit *ἴσα εἶναι* ausgedrückt ist gesagt werden, Christus habe sie nicht für ein An-sich-raffen erachtet, habe ihr Wesen nicht darein gesetzt dass sie in einer immer neuen Hinnahme, gewaltsamen Arripirung von Herrlichkeit bestehe, sondern — und damit tritt nun der negirten Action die affirmative in congruenter Weise gegenüber — er habe dieser Gottesgestalt und Gottgleichheit sich entäussert. Was bei Menschen leicht geschieht, dass sie die hohe Würde, in der sie sich befinden, für einen *ἁρπαγμὸς* erachten, dass sie nur um so mehr auf An-sich-raffen von Ehre bedacht sind — und der Gedanke lässt sich auf Gott unbeschadet seines absoluten Reichseins anwenden in seiner Relation zu den Menschen — Das traf bei Christo nicht zu vermöge der Liebe, womit er seiner göttlichen Herrlichkeit sich entäusserte. Also nicht für ein Rauben, ein An-sich-raffen, erachtete Jesus Christus die gottgleiche Seinsweise, so dass diese das Gegentheil hingebenden Thuns wäre, sondern sich selbst entäusserte er

Knechtsgestalt annehmend, in Menschengleiche geworden. So deutlich wie irgend möglich zeigt uns die Gegenüberstellung von V. 6 und 7, die Selbstentäusserung Christi habe ebendarin bestanden, dass er an Stelle der Gottesgestalt, dieser gottgleichen Seinsweise, Knechtsgestalt angenommen; und was es um diese Knechtsgestalt sei, wird durch das hinzugefügte *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* erläutert: ebendaraus begreift sich die Knechtsgestalt die er angenommen, dass er in Menschengleiche geworden — ein Lebensanfang also, welcher sich dadurch charakterisirt dass ihm *ὁμοίωμα ἀνθρώπων* eignet. Ohne Copula schliesst sich dieser Participialsatz an den vorhergegangenen an, nämlich deshalb, weil er die Annahme der Knechtsgestalt zu erläutern bestimmt ist; wogegen nicht bloss das Fehlen jeder Partikel, sondern auch der dem Sinne nach so eng mit dem vorhergehenden verwandte Gedanke *σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* davon absehen heisst mit *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* einen neuen Satz zu beginnen. Lassen wir aber an den ersten Hauptgedanken von der Selbstentäusserung Christi den andern von der Erniedrigung sich anschliessen als Vervollständigung des positiven Gegensatzes zu dem negativen *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*, so nimmt der ihn einleitende Participialsatz *καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* lediglich die Situation auf in welche eingetreten der vorhergehende Christum gezeigt hat: in seiner Gestalt, seiner gesammten Erscheinung als Mensch befunden; und das Neue, welches hier zum Ausdruck kommt, ist die Erniedrigung seiner selbst — denn das Verbum steht diesmal seinem Objecte voran — eine Erniedrigung deren Charakter der Participialsatz *γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ* erläutert. Die Erniedrigung seiner selbst hat demnach die Selbstentäusserung, und da letztere in der Annahme von Knechtsgestalt besteht, die durch Werden in Menschengleiche erläutert wird, die Menschwerdung, das Menschgewordensein zur Voraussetzung. Im Uebrigen ersieht man aus der Darstellung des Apostels unmittelbar nicht, ob die Erniedrigung als Steigerung der Selbstentäusserung Christi gemeint ist, sondern das Zweite tritt zu dem Ersten hinzu als fernerer Thatbeweis jener selbst-

losen Liebe Jesu Christi, kraft deren er seiner Gottesherrlichkeit durch Annahme von Knechtsgestalt sich entäusserte und darnach als Menschgewordener sich erniedrigte. Thatsächlich aber ist ohne Zweifel die Erniedrigung, welche bis in die Tiefe des Todes, ja des Kreuzestodes führte, als Steigerung und Vollendung der anfänglichen Entäusserung gemeint, welche als Uebernahme von Knechtsgestalt dies weitere Hinabsteigen in die Tiefe des Leidens kraft des freien heilsmittlerischen Gehorsams ermöglichte.

4. Nachdem wir des exegetischen Thatbestandes uns soweit nöthig versichert, dürfen wir daran gehen den dogmatischen Ertrag dieses Thatbestandes zu fixiren. Es ist schlechthin unthunlich die Entäusserung bloss auf den Menschgewordenen und nicht vielmehr auf den Menschwerdenden, auf das Subject Dessen zu beziehen welcher in Gottes Gestalt war da er Mensch ward. Im Grunde ist ja diese Einschränkung auf die angenommene menschliche Natur, worauf man durch falsche Anwendung eines richtigen Vordersatzes verfiel, auch von unsren älteren Theologen nicht durchgeführt worden, da sie der rechtverstandenen Lehre von der *communicatio idiomatum* widerstreitet. Denn hiernach steht es zunächst fest, dass das Subject der Entäusserung der Gottmensch ist, nicht der Menschensohn für sich: Christus, wie man sagte, nach Seiten der angenommenen menschlichen Natur. In Gemässheit des *genus idiomaticum* muss man nun jedenfalls sagen können, der Sohn Gottes habe sich entäussert oder erniedrigt *secundum humanam naturam*, genau so wie man zu sagen hat, er sei nach dieser Natur gekreuzigt oder gestorben. Ist Dies aber an Dem, so wissen wir auf Grund unsrer früheren Untersuchungen dass das Prädikat unter allen Umständen das Subject berührt, in unserm Falle mithin die Entäusserung irgendwie den Gottessohn selbst mitbetrifft, gar nicht bloss die von ihm angenommene menschliche Natur. Die Immutabilität des Logos also und der göttlichen Natur, der zu Liebe diese ganze Lehrweise aufgestellt wurde, liesse sich auch unter Voraussetzung ihrer Richtigkeit nicht aufrechterhalten. In Wahrheit aber ist, auf die Schrift gesehen, die Entäusserung ein Act nicht des Menschgewordenen

sondern des Menschwerdenden, ein solcher Act, da er die Gottesgestalt und Gottesherrlichkeit in welcher er sich bis dahin befand vertauschte mit Knechtsgestalt, vermöge seines Werdens in Menschengleiche. Und mit der Schrift ist vollkommen einig jene in der Praxis geläufige Vorstellung, die aus dem Glaubensbewusstsein der Gemeinde stammt, wornach man den Eintritt des Sohnes Gottes in die Umschränktheit des menschlichen Daseins als Vertauschung seiner Gottesherrlichkeit mit Knechtsgestalt, als Entäusserung und Erniedrigung auffasst. Es kommt auch diesem Glaubensbewusstsein gar nicht zu Sinne dass damit der ewige Sohn Gottes auf seine Gottwesenheit verzichtet habe, oder dass er damit seiner ewigen unveränderlichen Gottheit Eintrag thue, sondern nur um so viel herrlicher erscheint ihm der Gottessohn darin dass er aus Liebe zu dem gefallenen Menschengeschlecht seiner göttlichen Majestät zeitweilig sich entkleidet und Mensch geworden sei. Halten wir uns also an jene Schriftaussage und an diesen unmittelbaren, um die Consequenzen unbesorgten Ausdruck des kirchlichen Glaubens, so werden wir auch dogmatisch weiter kommen, als wenn wir mit Voranstellung abstract richtiger, aber in ihren Consequenzen irreleitender Lehrsätze über Gottes unveränderliches Wesen die Glaubensthatsachen schädigen. Der Eintritt des Sohnes Gottes, vermöge einer hierauf gerichteten, aus seiner freien Liebe hervorgegangenen Selbstbestimmung, in die Schranken menschlicher Daseinsweise, näher die Umsetzung seines ewigen Sohnesbewusstseins in die Form zeitlich werdenden, endlichen Menschenbewusstseins, welches aber vermöge seiner Gottesbildlichkeit gleichwohl fähig war Gefäss für diesen göttlichen Inhalt, menschlicherweise Bewusstsein des ewigen Sohnes zu sein, Das ist seine Entäusserung.

5. Mit dieser dogmatischen Bezeichnung treten wir in den Zusammenhang unsrer früheren Lehre über die Einheit der gottmenschlichen Person Christi zurück und haben dieselbe zunächst darin zu ergänzen, dass wir die dort nothwendig gebliebene Abstraction nunmehr beseitigen und die Personeinheit in Form der Entäusserung zum Ausdruck bringen. Die Einheit der gottmenschlichen Subsistenz bekundet sich diesmal darin, dass der

ewige Gottessohn kraft eines freien Actes der Selbstbestimmung sein persönliches Selbstbewusstsein depotenzirt hat in die umschränkte, im zeitlichen Werden stehende Bewusstseinsform der von ihm angenommenen und für sich bereiteten menschlichen Natur. Die Initiative, welche bei der Menschwerdung der sich incarnirenden Logosperson zukommt, bleibt in der Entäusserung und für den Entäusserten ebenso gewahrt wie die Identität der Person, unbeschadet der Thatsache dass nun das menschliche Ichbewusstsein, das Ich des Menschensohnes voransteht und seiner als des ewigen Gottessohnes sich bewusst ist. Denn eben Dessen ist der Menschensohn sich bewusst als des vom Vater Ausgegangenen, in die Welt kraft seiner Liebe Eingetretenen, in einzigartigem Verhältniss zum Vater Stehenden, darum auch freiwillig sein Leben Lassenden und Wiedernehmenden, zu Gott Heimkehrenden: Alles was hiermit der Menschensohn von sich aussagt gilt diesem nur vermöge der fortwirkenden und gebliebenen Initiative des Gottessohnes, durch welche allein der Menschensohn ist als was er sich bezeichnet. Hinwiederum wird uns damit die Möglichkeit gegeben, die Ablegung der Gottesgestalt, der göttlichen Herrlichkeit, der gottgleichen Zuständlichkeit, als worin die Selbstentäusserung des Menschwerdenden bestand, unsrem Verständniss näher zu bringen. Denn die Kenose will nun nicht begriffen sein als Verzicht auf gewisse göttliche Eigenschaften, etwa die transeunten und relativen, im Unterschied zu den immanenten und absoluten, was ja auch nach unsrer Auffassung von den göttlichen Eigenschaften eine ganz unvollziehbare Vorstellung wäre, sondern auf die Form der Subsistenz fällt das Hauptgewicht, in Uebereinstimmung mit der Thatsache der menschlichen Erscheinung Christi, und erst von hier aus kann die Frage beantwortet werden, ob denn eine Wesensveränderung mit dem Sohne Gottes bei seiner Menschwerdung und Entäusserung vorgegangen sei. Wenn wir diese Frage verneinen, so thun wir es gar nicht bloss und zunächst mit Rücksicht auf einen vorangestellten Begriff göttlicher Unveränderlichkeit, sondern im Hinblick auf eben die Darstellung der Schrift, welcher wir die bisherige dogmatische Auffassung der Exinanition entnommen haben. Nir-

gend ist uns in dieser Darstellung ein Abbruch von dem göttlichen Sein, der Wesenheit des Logos, wohl aber eine Vertauschung seiner Zuständlichkeit, nirgend eine Abrogation der Identität des Subjectes, wohl aber eine Selbstmodification und Selbstdepotenzirung dieses Subjectes begegnet. Damit aber tritt die Veränderung welche bei der Selbstentäusserung Christi in Gott vor sich geht auf gleiche Linie mit jenen „Veränderungen" oder „Selbstbeschränkungen", wie sie anderwärts schon ihre Erklärung und ihre Ausgleichung mit der göttlichen Absolutheit und Unveränderlichkeit gefunden haben, und wir sind zugleich im Stande, wenn auch in modificirter Form die Wahrheit Dessen uns anzueignen was unsre ältere Theologie von dem Stande der Exinanition Christi lehrte. Wir wissen die Intention unsres kirchlichen Bekenntnisses, dem es auf die Aufrechterhaltung der wahren Gottheit des Heilsmittlers ankommt, von seiner Form zu unterscheiden und lassen uns nicht imponiren von dem Gerede der Unverständigen, die uns mit gewissen Gesetzesparagraphen des Bekenntnisses den Weg fortschreitender dogmatischer Erkenntniss verbauen wollen. Wir sagen an unserm Theile vollständig Ja dazu, dass „was die göttliche Natur in Christo anlanget, weil bei Gott keine Veränderung ist Jac. 1, seiner göttlichen Natur durch die Menschwerdung an ihrem Wesen und Eigenschaften Nichts ab- oder zugegangen, ist in oder für sich *(in se vel per se)* dadurch weder gemindert noch gemehret" (S. D. VIII, 49). Wir sagen Dieses nicht bloss mit Rücksicht auf die Menschwerdung auf welche hier der Wortlaut des Bekenntnisses sich beschränkt, sondern auch in Beziehung auf die Entäusserung hinsichtlich deren nach der Meinung des Bekenntnisses das Gleiche gilt (vgl. Epit. VIII, 39). Eine Veränderung des Wesens, eine Drangabe oder Minderung der Gottheit findet bei der Menschwerdung und Entäusserung des Sohnes ebensowenig Statt, als wir eine solche in Gott wahrnahmen bei der Schöpfung der Welt, bei Setzung und Erhaltung freier creatürlicher Wesen. Der ewige Sohn Gottes hat nicht aufgehört Gott zu sein, sondern ist geblieben was er ist und war von Ewigkeit her; denn in ihm, diesem Menschensohne, erkannten die Seinen den Eingebornen vom Vater,

auf sich weist er selbst hin als der von Ewigkeit gewesen, und lehnt den Vorwurf der Blasphemie ab wenn er sich Gotte gleichstellt: aber alles Dieses ist er nun allerdings als Menschensohn, in Form menschlichen Bewusstseins, insofern mit Verzicht auf die vordem innegehabte Gottesherrlichkeit. Im Uebrigen wissen wir, dass schon Dogmatiker wie Chemnitz die steife, mechanische und zugleich schriftwidrige Auffassung der Unveränderlichkeit des Logos zu durchbrechen im Begriffe waren, gleichwie ja auch das Bekenntniss eine Veränderung desselben nicht schlechthin verneint, sondern die Verneinung durch das *in se vel per se* beschränkt. Wenn also das Bekenntniss sagt: *divinae Christi naturae per incarnationem nihil (quoad essentiam et proprietates eius) vel accessit vel decessit*, so steht mit dieser Aussage nicht im Widerspruch, dass Chemnitz den Ausdruck Augustins sich aneignet, *hominem accessisse Deo, h. e, per hypostaticam illam unionem personae τοῦ λόγου aliquid accessit, ita ut quae prius ab aeterno erat hypostasis simplex, constans una tantum natura, divina scilicet, iam per assumtionem carnis facta sit ὑπόστασις σύνθετος, persona composita, constans duabus naturis, vel subsistens in duabus naturis* (Chemn. de duab. nat. p. 97). Und auch die Behauptung, dass — im Unterschied von der Person des Logos — die göttliche Natur desselben durch die hypostatische Verbindung mit dem Fleische in ihrem Wesen *(in sua essentia)* Nichts verloren oder über ihren ewigen Besitz hinaus hinzubekommen habe (ibid.), erleidet eine Beschränkung durch die Aussage desselben Theologen, die zugleich auf das *in se* und *per se* des Bekenntnisses ein Licht wirft: *divinitas in sua natura non habet digitum, quem mittat in aures, non habet manum, qua apprehendat et contingat, non habet flatum, non vocem corporalem, sed utitur ad hoc assumta carne; vicissim vero corporalis ille contactus, flatus et vox participant virtutem divinitatis, ut possint sanare, vivificare, hoc enim humanae contactus per se non habet* (Vgl. Th. d. C.F. III, 265). Aber eine Bereicherung der göttlichen Natur ist solch Hinzukommen der menschlichen und ihrer Idiome ebensowenig als man von Gottes Wesen sagen kann es sei durch die Schöpfung der Welt bereichert worden: denn all

deren Fülle ist ja nur der Ausdruck seiner Schöpfungsidee und seiner Gottesherrlichkeit. Man sieht also, dass die Lehrbildung hier im Werden begriffen ist und darum nur die Unkenntniss derselben von fertigen Resultaten reden kann. Gleiches ist ja auch der Fall hinsichtlich der beiden Vorstellungsweisen von der *κρύψις* und von der *κένωσις χρήσεως*, welche später auseinandergehend und zu Gegensätzen verfestigt, früher im Bekenntniss noch nebeneinanderherlaufen: ein Verbergen und Hinterhalten der Gottesherrlichkeit in der angenommenen Menschennatur hat wirklich Statt gefunden, wenn doch der wahrhaftige, seinem Wesen nach mit sich identische Gottessohn in dem Subjecte des Menschensohnes präsent war; und ein Verzicht auf den Gebrauch jener Gottesherrlichkeit hat wirklich Statt gefunden, wenn doch der Menschensohn welcher der ewige Gottessohn war in den Schranken menschlichen Bewusstseins sich hielt und gebahrte. Aber freilich das Eine wie das Andere ist doch nur zunächst ein Ausdruck für die zwiefache S c h r i f t t h a t s a c h e deren wir uns vordem versichert haben, der gebliebenen Identität des Subjects und der gleichwohl eingetretenen Entäusserung; und weder jene „Verbergung und Hinterhaltung" noch dieser „Verzicht auf den Gebrauch" führt tiefer in das dogmatische Verständniss jener Thatsache hinein. Wir unsrerseits lassen die eine wie die andere Darstellungsform bei Seite, weil sie nicht geeignet ist uns in der dogmatischen Erkenntniss zu fördern; und wie wir überhaupt die Lösung des christologischen Problems davon abhängig gemacht haben dass man über die Weise der Personeinheit zu grösserer Klarheit komme, so sehen wir den Verzicht auf die Gottesherrlichkeit in den Tagen des Fleisches Christi ebendarin dass er in den Schranken menschlichen Bewusstseins und Gebahrens die Fülle seines göttlichen Wesens trug und nach Massgabe seines Heilswerkes bethätigte.

6. Diese Auffassung allein, und nicht die dogmatisch hergebrachte Lehrform, ermöglicht uns jener anderen Schriftthatsache gerecht zu werden, wornach in der Entwickelung des Bewusstseins Jesu, überhaupt in der Entfaltung seiner menschlichen Natur und Persönlichkeit ein allmählicher Fortschritt Statt gefunden

hat, ohne welchen ja auch von einer wahren Menschheit Christi nicht die Rede sein könnte. Wir werden diese Entwickelung als aus der Potentialität zur Actualität, aus dem schlafenden, mehr nur gegenständlichen Bewusstsein zu klarem Selbstbewusstsein fortgehende begreifen müssen, so zwar dass nun das werdende Ichbewusstsein des Menschensohnes, je nach dem Masse dieses seines Werdens, zugleich seiner als des ewigen Gottessohnes, der zu solchem Menschensohne sich depotenzirte, bewusst ward. Die Einsprüche sind uns nicht unbekannt, die gerade auf diesen Punkt der Lehre von der Kenose des Gottessohnes zu zielen pflegen, nicht bloss von Seiten einer ängstlich an den Wortlaut des Bekenntnisses sich bindenden kirchlichen Theologie, sondern auch und vornehmlich von Seiten solcher Dogmatiker die mit den Grundlagen des kirchlichen Dogmas selbst zerfallen sind. Wir lassen uns durch die Emphase dieses Widerspruchs nicht irre machen. Denn wir sind Dessen in guter Zuversicht, dass die Schrift- und Glaubensthatsachen von denen in erster Linie die Entscheidung abhängt uns auf diesen Weg der Lösung des Problems und auf keinen andern hinweisen. Und was die Undenkbarkeit der Sache, den „Widersinn“ betrifft welchen man darin findet, so dürfen wir es getrost darauf ankommen lassen unsre Position mit der gegnerischen zu messen. Wer wie die Vertreter des pantheistischen Monismus das Absolute von sich selbst abfallen oder in das Endliche sich umsetzen lässt, um nach diesem bis in das Wesen hineinreichenden Selbstverlust sich aus dem Endlichen wieder zurückzunehmen, Der hat damit eine Veränderung des Absoluten gesetzt, die jedenfalls schwerer zu fassen ist als die Umsetzung des Logosbewusstseins in die Bewusstseinsform eines endlichen aber des Unendlichen fähigen Menschen, ohne Verzicht auf sein göttliches Wesen — und doch hat man lange Zeit dies Undenkbare als die höchste Weisheit gepriesen. Wer ferner wie die Materialisten unsrer Tage die ganze Fülle der uns umgebenden Welt mit ihrem unendlichen Reichtum an Erscheinungen und Ideen aus der uranfänglichen chemischen Verbindung einiger Elemente hervorgehen lässt, ohne potentielles Sein welches dem *actu* Seienden voranstünde, ohne teleologische

Bewegung, Der möge doch ja nicht mehr von irgend etwas Undenkbarem reden — denn alle Wunder der göttlichen Heilsökonomie, vorab die Menschwerdung und Selbstentäusseung des Gottessohnes, sind ein Kinderspiel im Vergleich mit jenem welches dieser materialistische Unglaube zu glauben sich zumuthet. Und wenn nun auch dem gläubigen Christen vor dem Wunder der Menschwerdung und Erniedrigung des ewigen Gottessohnes der Verstand stille stehen mag, so hat er vor allen Andern die an ihrem Theile Undenkbares glauben Dies voraus, dass es ein Geheimniss der Liebe ist vor dem er stehen bleibt, der Liebe, die auch schon als menschliche den Charakter an sich trägt dass sie unergründlich ist und das unmöglich Scheinende möglich macht. Hier aber haben wirs zu thun mit der *ὑπερβάλλουσα τῆς γνώσεως ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ* (Eph. 3, 19), vor deren Macht und Grösse alle menschliche Liebe zu achten ist wie ein Tropfen der im Eimer bleibt und wie ein Scherflein das in der Wage bleibt. Wir haben den Vorzug, anbeten zu dürfen die Liebe welche all unsre Erkenntniss übersteigt. Und nun mags gewagt sein, da wir doch auch darin die Schrift für uns haben, in ähnlicher Weise hier die Rede zu wandeln und umzukehren, wie früher wo wir Bethätigung der Absolutheit nannten was zunächst als Selbstbeschränkung Gottes erschien. Wir schauten seine Herrlichkeit, sagt derselbe Apostel welcher darnach den Fleischgewordenen um Wiedergabe seiner entäusserten *δόξα* beten lässt, eine Herrlichkeit *ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός* (Joh. 1, 14), und wer hätte nicht gerade auch von dem Leiden des Erniedrigten den Eindruck einer Hoheit empfangen die Alles was sonst an Grösse, Schönheit und Majestät in eines Menschen Herz gekommen weit überragt? „Wer ist wie Jahve unser Gott, der hoch gemacht hat seine Wohnung und tief hernieder schaut“ (Ps. 113, 5, 6), „erhaben ist und auf den Niedrigen hinsieht“ (Ps. 138, 6) — ja nicht bloss Dies, sondern der selbst niedrig geworden (Mtth. 11, 29) und arm (2 Cor. 8, 9) damit er Niedrige erhöbe und Hungernde füllte mit Gütern (Luc. 1, 52, 53)? Wir haben keinen Grund, vor der Weisheit dieser Welt uns der Unbegreiflichkeit dieses unsres Gottes zu schämen; denn was wir davon verstehen

oder ahnen ist schöner als was die Welt in ihren höchsten Phantasien uns zu bieten vermag, und wenn wirs nicht verstehen — nun τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν (1 Cor. 1, 25).

7. Wir verstehen nun, was früher bei dem Nachweis der wesenhaft göttlichen Natur Christi unerledigt bleiben musste, dass in seinen Selbstzeugnissen eben die göttliche Herrlichkeit welche er sich beilegt und um deretwillen er seine Stelle auf Seiten Gottes einnimmt doch zugleich als übertragene erscheint. Alles was der Vater hat Das ist sein (Joh. 16, 15), aber doch nur insofern es der Vater ihm übergeben (vgl. Mtth. 11, 27), und auch das in ihm gleichwie in dem Vater seiende Leben, welches ihn hinaushebt über alle Creatur, weiss er als vom Vater überkommenes (Joh. 5, 26). Von hier aus dürfte sich wohl auch begreifen lassen dass Jesus in der Schrift (Hebr. 12, 2) τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής genannt wird. Denn das Nächstliegende ist doch, dass der ἀρχηγὸς τῆς πίστεως selbst nicht unbetheiligt sei an dem Glauben welchen er wirkt; und dass τελειωτής Dem widerspreche, als welcher nur etwas ausser ihm Gelegenes zur Völligkeit bringe, ist nicht wahr (gegen v. Hofmann): beweisend für die Auffassung, welche Christum selbst an dem Glauben betheiligt sein lässt, ist der relativisch angeschlossene Gedanke, in welchem was Christus erduldet und wessen er alsdann theilhaftig geworden Dem sich vergleicht was vorher von den alttestamentlich Gläubigen ausgesagt worden ist. Wir sagen nicht dass der Glaube des Menschensohnes identisch gewesen mit dem unsrigen, schon darum nicht weil es Glaube des Sündlosen war; und doch war es Glaube, insofern der Menschgewordene und Erniedrigte seiner Gottesherrlichkeit als hinter ihm liegender sich erinnerte und auf ihren Wiederempfang als vor ihm liegenden, durch Leidensgehorsam zu vermittelnden hinblickte. Gleichwie ein Christ, unbeschadet seines thatsächlichen Seins, doch zu glauben hat dass er ein Kind Gottes sei, so glaubte auch Jesus an sich als Gottessohn, so wenig er aufgehört hatte es zu sein. So wird denn auch verständlich dass der Menschgewordene

nach Menschenweise in fortwährendem Gebetsverkehre mit dem Vater stand, eine Thatsache deren volle Bedeutung erst bei der Betrachtung des Werkes Christi sich uns erschliessen wird. Aber wie schon der Glaube des Gläubigen je wahrer und inniger er ist um desto näher angrenzt an das Schauen, so müssen wir Dieses in sonderlicher Weise von dem Glauben des sündlosen Heilsmittlers behaupten. Der Sohn kann Nichts von sich selbst thun, wenn er nicht es von dem Vater thun sieht (Joh. 5, 19); und der Vater zeigt ihm Alles was er thut (Joh. 5, 20). Dieses Sehen und Zeigen, letzteres auf Grund der Liebe des Vaters, setzt zwischen ihm und dem menschgewordenen Sohne einen Gemeinschaftsverkehr welcher über das Mass des Glaubens hinausgeht in das Gebiet des Schauens. Und doch war solch unmittelbares Schauen in den Tagen des Fleisches nicht gleich jenem des absoluten Sohnesbewusstseins, sondern begründet auf den Glauben, aus ihm hervorgegangen, auch an seinem Theile menschlich geartet. Darum ist es ohne alle Einschränkung wahr was Joh. 14, 28 zu lesen steht: *ὁ πατὴρ μείζων μου ἐστίν*, und wenn im Munde eines Menschen, der nur Dies und nichts Anderes wäre, solch eine Aussage, eben um des Vergleiches willen, ein Nonsens sein würde, so hat dieselbe hier bei dem menschgewordenen und entäusserten Sohne Gottes ihren wohlberechtigten Sinn. Ueber den Hingang Jesu zum Vater würden sich die Jünger wenn sie ihn liebten umdeswillen freuen, weil der Vater grösser ist als er: Grund aber zu solcher Freude kann die *μειζονότης* des Vaters den Jüngern nur darum sein, weil dieser Grössere dem Sohne, der eben jetzt im Begriffe ist auf die unterste Stufe der Selbsterniedrigung hinabzusteigen, die entäusserte Herrlichkeit restituiren wird. Wobei es nun doch wohl keines Beweises mehr bedarf, dass hier nicht von Christo nur *secundum humanam naturam*, sondern von dem Einen persönlichen gottmenschlichen Heilsmittler die Rede ist. Wie steht es nun aber an diesem Orte mit jener *communicatio idiomatum* die wir oben mehr nur nach Seiten ihrer Thatsächlichkeit geltend machen konnten, ohne sie im Einzelnen durchzuführen? Endgiltig sind wir auch hier noch nicht in der Lage darüber zu entscheiden, da jene Mittheilung

erst bei den heilsmittlerischen Leistungen, also bei dem Werke Christi, völlig zu Tage treten wird; aber Soviel lässt sich jedenfalls schon jetzt behaupten, dass so gewiss der Menschensohn in seiner persönlichen Entwickelung, in seinem Thun und Leiden niemals war ohne den zu ihm depotenzirten Gottessohn, so gewiss auch kein Werk, kein Leiden, keine Leistung bloss menschlich oder bloss göttlich, sondern alles Dieses gottmenschlich zugleich. Der Gehorsam war ein solcher den der menschgewordene Gottessohn als dieser je nach dem Bedarf des Erlösungswerkes erzeigte; das Leiden ein solches welches diesen Gottessohn als menschgewordenen mitbetraf; die Wunderwerke solche in denen dieser Menschensohn die in ihm latente Gottesherrlichkeit auf Grund seines Gemeinschaftsverkehrs mit dem Vater und nach des Vaters Willen documentirte. Hier hat die Aussage des Bekenntnisses: *maiestatem illam non semper, sed quoties ipsi visum fuit, exercuit* (Epit. VIII, 16, vgl. S. D. VIII, 26) den ihr gebührenden Ort; denn in der That waren die Wunderwerke Christi nicht etwa anderweiten Wundern gottgesandter und gottbeglaubigter Männer gleich, sondern „Offenbarungen seiner Herrlichkeit" (vgl. Joh. 2, 11 mit 11, 40 und 1, 14), die er je nach dem Erforderniss seines heilsmittlerischen Thuns, darum kraft seines Verkehres mit dem Vater und in Gehorsam gegen dessen Willen (vgl. Joh. 11, 41 mit 5, 19 u. a. m.) hervorleuchten liess. Aber gleichwohl war der Menschensohn das Subject auch dieser Thätigkeit, und die ausströmende Gottesherrlichkeit vermittelte sich allenthalben durch die menschlichen Organe: das Menschenantlitz Jesu leuchtete auf dem Berge der Verklärung wie die Sonne (Mtth. 17, 2), die Menschenhand des Heilsmittlers war es durch welche die wunderbare Mehrung der Speise sich vollzog (Mtth. 15, 36 u. a.), das Menschenwort seines Mundes wodurch die wunderthuende oder sonst göttlich machtvolle Wirkung (z. B. Mrc. 4, 39) sich bethätigte. Gleichwie wir aber schon in diesem Stücke behufs der genaueren Erfassung und Bestimmung weiter fort gedrängt werden zur Inbetrachtnahme des Werkes Christi, so weist uns darauf noch viel mehr die Frage hin, wie sich denn zur Selbstentäusserung Christi seine Erniedrigung verhalte die wir

von jener unterschieden heben. Und wenn Jemand nach hergebrachtem dogmatischem Brauche die einzelnen Acte von uns zu wissen begehrte in denen sich die Erniedrigung Christi kundgegeben, so müssten wir einen Solchen ebenfalls auf den folgenden Abschnitt vertrösten, da ja die Erniedrigung nur zum Zwecke des Erlösergehorsams geschah, somit durch die Beziehung auf diesen ihre concrete Bestimmtheit empfängt.

§. 35. Der Menschwerdung und Entäusserung des Gottessohnes bedurfte es zur Leistung seines heilsmittlerischen sühnenden Gehorsams in der Erniedrigung während seines ganzen irdischen Lebens bis zum Tode am Kreuz. Dieser Gehorsam, involvirend Christi Versuchlichkeit und thatsächliche Versuchung, aber auch völlige Sündlosigkeit, war als solcher gegenüber dem fordernd-strafenden Gesetz auf allen Punkten ein thuend-leidender zugleich, ebendamit sühnend. Seine Leistung ist in Einem stellvertretende Genugthuung und Bewältigung Satans; bedingt Beides miteinander Lösung des Menschengeschlechts aus seiner Haft und Versöhnung desselben mit Gott. In der Selbstdargabe Christi zum sühnenden Tode verwirklicht und vollendet sich die Opferidee, soweit sie in den blutigen Opfern zu vorbildlicher Erscheinung gekommen. Aber so gewiss diese Selbstdargabe des Heilsmittlers eine priesterliche war, so wenig taugt es das Erlösungswerk unter dem Titel des priesterlichen Amtes abzuhandeln, und ebensowenig entspricht die Vertheilung des Werkes Christi unter drei nebeneinanderstehende Aemter, das prophetische, priesterliche und königliche, dem thatsächlichen Vollzuge des hier in Frage kommenden Werdens; denn die prophetische Function gleichwie die königliche weisen so oder anders auf den sühnenden Gehorsam Christi hin oder zurück; und die priesterliche Intercession, ja auch die

prophetische Function, subsumiren sich den Bethätigungen des königlichen Amtes.

1. Indem wir hiermit in den eigentlichen Mittelpunkt der Christologie, den Vollzug des Erlösungswerkes, eintreten, sagen wir uns im Interesse der geschichtlichen Auffassung, des thatsächlichen Werdens, worin ja die christliche Wahrheit enthalten ist, los von all jenen logischen Eintheilungen, wornach man etwa die Person Christi abtrennt von seinem Werk oder Geschäft und darauf folgen lässt die Aussage seines doppelten Standes, oder auch die Lehre von den beiden Ständen an jene von der Person und darnach die von dem Werke Christi anschliesst. Erweist sich doch die Unthunlichkeit dieser logischen Zerspaltung alsbald durch die Unmöglichkeit, das eine dieser Lehrstücke von der Behandlung des andern fernzuhalten und bis zur Vollendung des anderen aufzusparen: weder ist es ausführbar von dem Werke Christi zu reden ohne dabei seiner Erniedrigung aber auch seiner Erhöhung zu gedenken, noch lassen sich irgendwie die beiden Stände, in sich selbst und in ihrer Aufeinanderfolge, zur Darstellung bringen ohne dabei das Werk Christi zu berücksichtigen, namentlich die Erhöhung Christi auf das vollzogene Erlösungswerk zu begründen. Wir unsrerseits verzichten demnach auf diese und ähnliche Eintheilungen, die unter dem Scheine logischer Klarheit die Dinge verwirren und Zusammengehöriges zerreissen: wir wissen, dass Alles was bisher über die Person des Heilsmittlers, seine Menschwerdung und Entäusserung gesagt ward lediglich hinzielt auf die Leistung seines sühnenden Gehorsams und dass daher Jenes nur mit Beziehung auf Dieses verstanden werden kann. Wie wir daher um dieser Rücksicht willen nicht einmal die Lehre von der Exinanition bisher vollständig darstellen konnten, weil die Erniedrigung des Menschgewordenen wesentlich in den Acten des Erlösungswerkes zum Ausdruck kommt, so durften wir aus demselben Grunde noch viel weniger hier schon von dem anderen Stande, dem der Erhöhung, reden, sondern die Lehre von dem heilsmittlerischen Gehorsam Christi fällt nun zwischen die Aussagen von der Entäusserung und von der

Erhöhung Christi hinein, von jener bedingt und diese bedingend, zugleich die Acte der Erniedrigung in sich begreifend. Und dabei wollen wir endlich auch Dies nicht vergessen was dazu dient häufig vorgekommene Einwürfe uns vonvornherein fern zu halten, dass ja auch diese Leistung sühnenden Gehorsams eben so wenig wie die Menschwerdung und die Entäusserung Christi Selbstzweck ist, sondern Mittel zur Erreichung des letzten Zweckes, der Herstellung einer Menschheit Gottes, dass daher die sühnende Leistung des Heilsmittlers lediglich dann verstanden wird wenn man ihr innerhalb dieses Zusammenhanges, dieser Abzielung ihre Stelle anweist.

2. Dort wo von der „Nothwendigkeit" des gottmenschlichen Erlösers — in unserem, nicht im hergebrachten Sinne — die Rede war, wurde als die der Erlösungsidee entsprechende Leistung eine Sühnung erfordert, welche nicht bloss dem verletzten Gesetze, sondern dem sühnenden Subjecte selbst zu Gute käme; und als dieses Subject erschien uns die Menschheit, welche die Sühnung vollbrachte mittelst ihres anderen Adams. Wir werden diese früheren Aussagen, welche ihrerseits genau unseren theologischen und anthropologischen Voraussetzungen entsprachen, im Auge behalten müssen, wenn wir jetzt das Erlösungswerk Christi als geschichtliche Realität in Erwägung ziehen; und schon in diesem Betracht wird es sich als der entsprechende Fortschritt des dogmatischen Verständnisses erweisen, wenn wir das Werk des Heilsmittlers zunächst als seinen sühnenden Gehorsam bezeichnen. Wir thun Dieses im Unterschied zu jener Lehrauffassung welche in einseitiger Weise das Gewicht auf Christi Leiden und Sterben zu legen pflegt. So wenig es uns in den Sinn kommen kann, die heilbringende Bedeutung dieses Leidens und Sterbens wie sie in der Schrift zu Tage liegt in Abrede nehmen zu wollen, so würden wir doch bei einseitiger Betonung dieses immerhin hervorragenden und abschliessenden Momentes weder den Aussagen der Schrift selbst noch der Thatsache Genüge thun, dass das letzte Leiden Christi nur der Ausläufer und Höhepunkt seines durch sein ganzes Erlöserleben hindurchgehenden Leidens ist, und hinwiederum dieses als von Christo willig

übernommenes Ausdruck seines auf den Willen des Vaters gerichteten Gehorsams. Ebendort, wo Christus von sich sagt dass die Hingabe seines Lebens ein Act der Freiwilligkeit sei, mithin ebenso gewiss ein Thun wie ein Leiden, fügt er hinzu: *ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου* (Joh. 10, 18), so dass mithin diese ungezwungene Bethätigung seiner Machtbefugniss dem Gebote des Vaters entspricht. Und als Petrus mit dem Schwerte dem Hereinbruch des letzten Leidens über Jesum wehren wollte, da bezeichnete dieser die willige Hingabe an dasselbe als Trinken des Kelches den sein Vater ihm gegeben habe (Joh. 18, 11). Dass dieses Leiden, welches an seinem Theile Erzeigung des Gehorsams war, durch das ganze Erlöserleben Christi wenn schon in verschiedenem Masse sich hindurchgezogen, bedarf im Grunde keines Nachweises, da ja dieselbe Feindschaft, an welcher der Heilsmittler in den Tagen seiner Selbstbezeugung überhaupt zu tragen hatte, ihn schlüsslich dem Tode überlieferte; und andrerseits sieht man aus Stellen wie Mtth. 20, 28, dass das willige Dienen worein er den Zweck seines Kommens setzt, dieses sein Erlöserleben überhaupt charakterisirende *διακονεῖν*, auslief in die Hingabe seiner Seele zum Lösegeld für Viele, und aus Matth. 8, 17, dass das von dem Knechte Jahves geweissagte *λαμβάνειν τὰς ἀσθενείας ἡμῶν* und *βαστάζειν τὰς νόσους* nicht erst bei seiner *passio magna* Statt gefunden. Wenn nun Christus zugleich von sich sagt, er sei nicht gekommen das Gesetz oder die Propheten aufzulösen sondern zu erfüllen (Mtth. 5, 17), nicht seinen sondern seines Vaters Willen zu thun (Joh. 6, 38 u. a. Hebr. 10, 7 ff.), wie immer diese Gesetzeserfüllung, diese Vollbringung des göttlichen Willens gedacht werden möge, so giebt es keinen Ausdruck, welcher geeigneter wäre das Eine und das Andre, überhaupt alles von Christo dem Heilsmittler Geleistete einheitlich zusammenzuschliessen als den Namen des Gehorsams. Da er sich als der Menschgewordene erniedrigte, war Alles was er that und sich widerfahren liess eine Beweisung von Gehorsam, solchem den er auch leidend lernte und bethätigte (Hebr. 5, 8), *γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ* (Phil. 2, 8). Dem entspricht dass Paulus dem *παράπτωμα* und der

παρακοή des ersten Adam, wodurch es mit dem ganzen von ihm stammenden Geschlechte zum *κατάκριμα* kam, parallelisirt das *δικαίωμα* und die *ὑπακοή* des andern Adam (Röm. 5, 18 ff.), hiemit die Gesammtleistung Christi zusammenfassend durch welche die *πολλοί* als *δίκαιοι* hingestellt werden sollten. Und dass diese Bezeichnung des heilsmittlerischen Werkes Christi zugleich eine solche ist welche das kirchliche Glaubensbewusstsein sich angeeignet hat und welche auch darum geeignet ist dogmatisch aufgenommen und der weiteren Darlegung des Erlösungswerkes zu Grunde gelegt zu werden, zeigt der Sprachgebrauch unsres letzten Bekenntnisses, in welchem die Leistung Christi als *obedientia*, als *perfectissima* oder *tota obedientia*, als *tota et perfectissima obedientia*, als *solida, absoluta et perfectissima obedientia* erscheint (vgl. Theol. d. C. F. II, 29), so zwar dass hiermit keineswegs die s. g. *obedientia activa*, unterschieden von dem Leidensgehorsam, gemeint ist, obschon daneben *obedientia et passio*, oder *obedientia, passio et resurrectio* als Dasjenige genannt wird wodurch Christus unser Erlöser geworden (S. D. III, 56, 14).

3. Haben wir recht daran gethan das heilsmittlerische Werk Christi in seiner Totalität als Gehorsam zu bezeichnen, so will nun hinzugenommen sein dass dieser Gehorsam eben als sühnender heilsmittlerischen Charakter an sich trägt. Vonvornherein würde der sühnende Charakter dem Gehorsam Christi entfallen, wenn wir demselben überhaupt meritorische Wirkung abzusprechen hätten, solche nämlich, dass dadurch gewirkt wird was die Erlösungsidee dem Menschengeschlechte zugedacht hat. Indessen giebt es in der That Nichts, was von der Schrift klarer bezeugt wäre und aus dem Glaubensbewusstsein der Gemeinde mit grösserer Sicherheit sich erheben liesse als die meritorische Bedeutung des Werkes Christi. Mögen wir nun des Dienstes Jesu eingedenk sein um deswillen er gekommen und welcher in der Hingabe seiner Seele zum Lösegeld für Viele culminirt (Mtth. 20, 28), oder der Verströmung seines Blutes zur Vergebung der Sünden wie Dieses durch die Abendmahlsworte bezeugt ist (Mtth. 26, 28), oder jener apostolischen Aussagen in denen Christus als *ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* erscheint (1 Joh. 2, 4

vgl. mit Hebr. 2, 17 und Rom. 3, 25) oder wo von unsrer Loskaufung von dem Fluche des Gesetzes durch Christum die Rede ist (Gal. 3, 13), und was sonst an Schriftworten sich nach dieser Seite hin noch anführen liesse, überall handelt sichs um eine Leistung Christi, durch welche — vorbehaltlich ihres sonstigen, näher zu bestimmenden Charakters — jedenfalls für uns beschafft, bewirkt, hergestellt worden ist was gemäss dem göttlichen Heilswillen uns zu Theil werden sollte. Die Vorstellung, dass Christus mit seiner Gehorsamsleistung nur der Interpret des göttlichen Liebesrathschlusses, der Herold der väterlichen Sündenvergebung gewesen, ohne dieselbe an seinem Theile zu bewirken, steht mit der Schrift in diametralem Widerspruch, und wir sahen schon an einem anderen Orte, wie wenig jener Verdienstlichkeit des Werkes Christi die andere ebenfalls schriftgemässe Thatsache präjudicirt, dass Gott aus Liebe zu dem gefallenen Menschengeschlechte seinen Sohn gesendet und dahingegeben habe. Gewiss ist Gottes Erlöserliebe eine gänzlich freie, nicht abverdiente, ungeschuldete; aber daraus folgt nicht, dass diese Liebe auf die schuldbefreiende Leistung des Heilsmittlers verzichtet, sondern eben dies ist ihr Wesen, dass sie zu Gunsten des Menschengeschlechtes solche Leistung beschafft. Und unbeschadet aller theologischen Differenzen über die Auffassung des Erlösungswerkes dürfen wir wohl als feststehenden Inhalt des gemeindlichen Glaubensbewusstseins Dies bezeichnen, dass Christus uns thatsächlich mit seiner Leistung erworben, nicht aber bloss kundgemacht habe das Heil welches durch Gottes Gnadenwillen uns zu Theil geworden. Am Stärksten hat Luther in der Epistelpredigt am Neujahr (Erl. A. VII, 282 ff.) gegen die Auffassung etlicher Scholastiker sich erklärt, welche sagten, es liege die Vergebung der Sünden und Rechtfertigung der Gnaden ganz und gar in der göttlichen Imputation: welchem Gott die Sünde zurechne oder nicht zurechne, Derselbige sei dadurch gerechtfertigt oder nicht gerechtfertigt von seinen Sünden (Ps. 32, 2 und Rom. 4, 7 u. 8). „Wo Dies wahr wäre, so ist das ganze neue Testament schon Nichts und vergebens. Und Christus hat närrisch und unnützlich gearbeitet, dass er für die Sünde gelitten hat:

auch Gott selbst hätte damit ein lauter Spiegelfechten und Gaukelspiel ohne alle Noth getrieben; sintemal er wohl ohne Christi Leiden hätte mögen vergeben und nicht zurechnen die Sünde, und also möchte auch wohl ein anderer Glaube, denn an Christum, gerecht und selig machen, nämlich der auf solche gnädige Gottes Barmherzigkeit sich verliesse, dass ihm seine Sünden nicht würden zugerechnet.“ Luther bezeichnet diese Lehre als gräulichen Irrthum, vor dem als höllischem Gift wir uns zu hüten hätten, damit wir Christum den tröstlichen Heiland nicht verlieren. „Ob uns wohl aus lauter Gnade unsre Sünde nicht wird zugerechnet von Gott, so hat er Das dennoch nicht wollen thun, seinem Gesetz und seiner Gerechtigkeit geschehe denn zuvor allerdings und überflüssig genug. Es musste seiner Gerechtigkeit solch gnädiges Zurechnen zuvor abgekauft und erlangt werden für uns. Darum dieweil uns Das unmöglich war, hat er Einen für uns an unsre Statt verordnet, der alle Strafe die wir verdienet hatten auf sich nähme und für uns das Gesetz erfüllte, und also göttlich Gericht von uns wendete und seinen Zorn versöhnete. Also ist uns wohl umsonst Gnade gegeben, dass sie uns Nichts kostet; aber sie hat dennoch einem Andern für uns viel gekostet und ist mit unzähligem, unendlichem Schatz erworben, nämlich durch Gottes Sohn selber. Darum ists vonnöthen, dass wir Denselbigen haben vor allen Dingen, der Solches für uns gethan hat; und ist auch unmöglich die Gnade zu erlangen, denn allein durch Denselbigen.“ (Vgl. auch System der chr. Gewissheit 2. Aufl. I, 502 ff.) Ohne die hierin gelegenen genaueren Bestimmungen über das Erlösungswerk und über die Genugthuung Christi uns damit schon anzueignen, dürfen wir doch auf diese Aeusserungen Luthers hinweisen, um damit klarzustellen in welchem Masse vor Allem das evangelische Glaubensbewusstsein von dem meritorischen Charakter der Leistung Christi durchdrungen ist. Und es bedarf kaum des Hinweises darauf, dass auch das Bekenntniss der Kirche Dem beistimmt, indem es die vollkommene Genugthuung Christi betont, dadurch der ewigen unwandelbaren Gerechtigkeit Gottes so im Gesetz geoffenbaret genug geschehen (S. D. III, 57).

4. Ist die Leistung Christi eine meritorische und haben wir als solche im Allgemeinen seinen Gehorsam erkannt, so kann begreiflich nicht das Leiden des Heilsmittlers allein noch auch das Leiden schon als solches, sondern dieses nur insofern in seiner Uebernahme eine Gehorsamsleistung sich documentirt von heilsvermittelnder Wirkung sein. Dies ist um so gewisser als wir durch die Schrift selbst genöthigt werden, die meritorische Leistung Christi zugleich in dem siegreichen Kampf wider den Versucher, in dessen Entmächtigung und Besiegung zu erkennen, wie ja auch nur so die Leistung wirklich übereinkommt mit dem Protevangelium. Es ist das einheitliche Erlöserleben Christi, als sündloses Leben unter der Wirkung der Sünde und des Gesetzes, unter der Anfechtung und Vergewaltigung des Satans und seiner Organe, die der Heilsmittler allenthalben als Leiden empfindet und die auch das äusserste Leiden gewaltsamen Todes über ihn bringen, worin wir zunächst die meritorische Leistung zu erkennen haben. Jesus Christus selbst, dieser gottmenschliche, geschichtliche Heilsmittler, mit seinem gesammten Leben, Leiden und Sterben — nicht bloss Etwas an ihm, ein Widerfahrniss oder ein einzelner Act von ihm — ist uns geworden Weisheit von Gott, Gerechtigkeit sowohl wie Heiligung und Erlösung (1 Cor. 1, 30). In ihm, dieser historischen Person, in ihm nicht bloss als leidendem und sterbendem, sondern schlechthin, war Gott Welt versöhnend, nicht anrechnend ihnen ihre Uebertretungen (2 Cor. 5, 19): ihn der von keiner Sünde wusste hat Gott für uns zur Sünde gemacht, damit wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm (2 Cor. 5, 21). Es ist der Schlüssel zum Verständniss des heilsmittlerischen Werkes Christi, dass man so von dem Ganzen ausgehe und von da zu dem Einzelnen fortschreite, dieses unter jenes subsumire. Wir können was wir hiermit meinen nicht besser verdeutlichen, als in dem wir an Luthers zu Torgau 1533 gepredigte Auslegung des zweiten Glaubensartikels erinnern (Erl. A. XX, 127 ff.). „Da wird er“, sagt Luther, „klärlich ausgemalet, mit allem Thun das er auf Erden ausgerichtet hat, und ist ordentlich nacheinander beschrieben, wie er gangen ist durch unser ganzes Leben und des ganzen menschlichen Geschlechtes,

von der Geburt an bis in den Tod; aber einen sonderlichen Gang troffen hat, der besser ist denn unser, und durch seinen heiligen, reinen Gang unsern schändlichen sündlichen Gang geheiligt" (152). „Auf dass er nun durch seine Geburt unsrer unreinen Empfängniss und Geburt hilfe, hat er auch daran angefangen und kommt eben dieselbige Strasse durch die Geburt und Empfängniss; also dass er uns durch und durch rein mache durch seine Reinigkeit, wo wir unrein sind und sein müssen, und dagegen stehe und spreche: bist du unrein und in Sünden empfangen und geboren, so habe ich eben dieselbe Empfängniss und Geburt angenommen, dir zu gut (doch allerdinge rein und ohne Sünde), dass du durch meine Reinigkeit auch rein würdest" (156). Von dieser Empfängniss und Geburt an ist nun Christus durch unser ganzes Leben gegangen, hat alle natürlichen und menschlichen Werke gethan, mit Essen, Trinken, Gehen, Stehen, Schlafen, Wachen, Reden, wie ein andrer Mensch, wie St. Paulus Phil. 1, 7 sagt: Er war gleichwie ein andrer Mensch und an Geberden als ein Mensch erfunden. „Damit hat er Alles geheiligt, was wir sind und thun nach dem natürlichen Menschen, dass uns nicht schadet, wir essen, trinken, gehen, stehen, schlafen, wachen, arbeiten etc. Welches wohl unrein ist unsers Fleisches und Bluts halben; aber sein geniessen wir, wo wir unser entgelten. . . Also ist es eine fremde und doch unsre Heiligkeit, dass Gott Alles was wir thun in diesem Leben, als an ihm selbst unrein, nicht will ansehen, sondern Alles heilig, köstlich und angenehm sein soll durch dies Kind, welches durch sein Leben die ganze Welt heilig machet" (158). „Das ist nun der Gang des Herrn Christi, von der Geburt an durch unser ganzes Leben, dass er allerdinge eben gelebt und gewirkt hat wie wir, und damit, weil ers selbst angerühret, Alles geweiht und geheiliget. Denn es ist durch ihn Alles rein worden und geheiliget mit seinen heiligen Augen, Mund, Händen, Füssen und allen Gliedern, ja Kleidern und alle seinem Leben, bis er auch hinankommen ist an das Ende, und eben ein solch Ende genommen hat, und sowohl durch den Tod gangen ist wie wir, ohne dass wir nicht alle gleiches Todes sterben. Aber wie unser ganzes Leben un-

heilig und unreine ist, so ist auch unser Tod verflucht und unrein, dass Niemand durch sein Sterben eine Sünde kann büssen. . . Denn Das ist wohl wahr, dass wer getödtet wird Der thut genug durch denselbigen Tod hie auf Erden und nach dem irdischen Regiment gegen Denen wider die er gesündigt hat, dass er damit bezahlet und Niemand keine Ansprache mehr zu ihm hat; soferne ist er rein und fromm. Aber was hilft Das vor Gott? Denn der Tod kann die Sünde nicht wegnehmen, weil er selbst verflucht und eben die ewige Strafe Gottes Zorns ist: darum müssen wir hie einen Andern haben, der für uns einen unschuldigen, reinen Tod gelitten und Gott damit bezahlet hat, dass solcher Zorn und Strafe von uns genommen würde“ (160 ff.). „Also ist nun Alles, beide Christi Leben und Sterben, unser Schatz, dadurch wir durch und durch heilig werden und darinne Alles haben, ob wir schon auf Erden Nichts mehr haben noch sind. . . Dazu kommt nun auch das allerletzte Stück, dass er nicht allein gestorben, sondern auch in die Erde begraben und hinunter zur Hölle gefahren ist, Alles um unsertwillen. Denn wie wir Alle müssen unter die Erde beschorren, verfaulen und verwesen, also ist er auch hinuntergefahren und darinne gelegen, als sollte er auch verfaulen und zu Pulver und Erde werden und doch nicht worden ist; denn er hat nicht so lange geharret, dass er verwesen könnte, wie die Schrift zuvor von ihm geweissagt hatte (Ps. 16, 10), sondern geeilet zur Auferstehung. . . Weil er nun unter die Erde kommen und begraben ist, so müssen aller Christen Gräber auch Heiligthum sein, und wo ein Christe liegt, dass da liege ein leiblicher Heiliger“ (163). Also ist er auch zur Hölle gefahren, auf dass er auch uns, die da sollten darinnen gefangen liegen, daraus erlösete (166). „Die Welt mit allen ihren Kräften hätte nicht vermocht, Jemand aus des Teufels Banden zu erlösen, noch für eine Sünde der Höllen Pein und Gewalt wegnehmen. . . Aber Das thuts, dass dieser Mann selbst hinunter kommt mit seiner Fahne: da müssen alle Teufel laufen und fliehen, als vor ihrem Tod und Gift, und die ganze Hölle mit ihrem Feuer vor ihm erlöschen, so dass sich kein Christe davor fürchten darf“ (171). „Er hats aber nicht dabei lassen bleiben,

unser Herr Christus, dass er gestorben und zur Hölle gefahren ist (denn damit wäre uns noch nicht endlich geholfen), sondern ist wieder aus dem Tode und Hölle gefahren, das Leben wiederbracht und den Himmel aufgeschlossen und also öffentlich seinen Sieg und Triumph an Tod, Teufel, Hölle bewiesen, dadurch dass er laut dieses Artikels am dritten Tage wieder auferstanden ist von den Todten. Das ist das Ende und Beste davon, in welchem wir Alles haben; denn es ist auch darinnen alle Gewalt, Kraft und Macht, und was da ist im Himmel und auf Erden. . . Er war vorhin für sich vor Tod und allem Unglück wohl sicher, dass er nicht sterben noch in die Hölle fahren musste; weil er sich aber in unser Fleisch und Blut gesteckt hat und alle unsre Sünde, Strafe und Unglück auf sich genommen, so musste er uns auch heraus helfen, also dass er wieder lebendig, und auch leiblich und nach seiner menschlichen Natur ein Herr des Todes würde, auf dass auch wir in ihm und durch ihn endlich aus dem Tod und allem Unglück kämen“ (172).

5. Wenn wir in solcher Weise der Totalität des Lebens Christi heilsmittlerische und zwar meritorische Bedeutung beilegen, so haben wir nun sogleich hinzuzufügen, dass von Christo Dieses gilt insofern in ihm der Weibessame, dem die Verheissung geschehen, persönlich sich zusammenfasste, mit anderen Worten, insofern Christus der andere, der letzte Adam war. Denn vorerst müssen wir dabei bleiben, dass das Subject, welches in heilsmittlerischem Gehorsam sein Leben führte und dadurch die Erlösungsidee verwirklichte, kein anderes war und sein durfte als eben der Weibessame, in dem Sinne wie derselbe früher bestimmt worden ist. Auf dem ganzen Geschlechte, welches in und mit seinem Stammvater die abgöttliche und widergöttliche Richtung eingeschlagen, lag jener Druck des reagirenden absoluten Gottes, welcher schuldverhaftend und strafend sein Majestätsrecht über der Creatur aufrechterhält, aber zugleich so, dass nach der Verheissung diese Menschheit des Versuchers mächtig werden konnte, was nur möglich war durch den Gott der Verheissung und in Einigkeit mit ihm. Wir können diesen Druck als solchen des Gesetzes Gottes bezeichnen, da ja das Gesetz seinem Wesen

nach nichts Andres ist als der Willensausdruck des absoluten Gottes; nur dass in unserm Falle sichs handelt um den Willensausdruck Gottes gegenüber dem gefallenen Menschen, also um das Gesetz in diesem speciellen Sinne. Es ist jenes Gesetz, welches nach Luthers treffender Bezeichnung (Erl. A. XV, 57) „Gott auf den Menschen schlug", das mithin die Strafe zum Vollzuge bringt als Ausdruck des fortdauernden Anspruches welchen der Wille des absoluten Gottes an den Menschen erhebt. Hier wird nun erst die Erniedrigung Jesu, auf deren weitere Durchführung wir oben verzichten mussten, in ihren einzelnen Acten und Stadien klar, und ebenso tritt der Unterschied zwischen Incarnation und Exinanition unter eine neue Beleuchtung. Der entäusserte Menschensohn musste eintreten in das Geschick des Menschengeschlechtes, welches unter dem Drucke jenes göttlichen Gesetzes lag: seine Erniedrigung bestand wesentlich darin, dass schon sein menschlicher Lebensanfang und dann sein weiterer Lebensfortgang unter denjenigen Bedingungen sich vollzog wie sie der Gegendruck Gottes auf das sündige Menschengeschlecht mit sich brachte. Jedenfalls war die Niedrigkeit und Armuth, in welche das königliche Haus Davids damals zurückgeworfen war und an welcher darum auch der aus Davids Samen Menschgewordene von seiner Geburt an theilnahm, eine Wirkung jenes göttlichen Gegendruckes, der auf Israel und auch auf dem Hause Davids um seiner Sünden willen lastete. Ebendahin werden wir mit Recht die Beschneidung und die damit vollzogene Untergebung unter das alttestamentliche Gesetz zu rechnen haben, da ja erstere zweifellos als Gegenwirkung wider die natürlich-sündliche Propagation des Geschlechtes, nicht im physischen sondern im symbolisch-geistlichen Sinne, gemeint ist, den Beschnittenen sonach unter dies der Reinigung bedürftige, weil sündliche Geschlecht beschliesst, letzteres aber, das alttestamentliche Gesetz, ebenso zweifellos unter Voraussetzung der Sünde, als Gegendruck wider dieselbe, wenn schon zugleich als heilvorbereitender, dem Volke Israel gegeben ist, mithin auch Christum diesem Gegendrucke unterwirft. Hiernach ist nun gleicherweise die weitere Lebensführung Christi, innerhalb des sündigen Geschlechtes und

unter dem auf ihm lastenden Gesetze, insbesondere die Arbeit des irdischen Berufes (vgl. Mrc. 6, 3), als zur Erniedrigung gehörig anzusehen; und wenn Jesus der johanneischen Taufe zur Busse sich unterzog, wenn er die Versuchungen Satans in der Wüste über sich ergehen liess, so werden wir hierin abermals eine Selbsterniedrigung des Menschgewordenen zu erkennen haben, welcher damit seinen heilsmittlerischen, meritorischen Gehorsam erzeigte. Nun wissen wir aber weiterhin, dass nach der von Jesu in der Wüste bestandenen Versuchung der Teufel doch nur zeitweilig (Luc. 4, 13) von ihm wich, seine Versuchungen also, wenn auch gar nicht immer in ebenso directer Weise, sondern zugleich durch menschliche Organe (vgl. z. B. Mtth. 16, 23; Joh. 14, 30; 13, 2, 27) während seines Erlöserlebens bis zum Schlusse desselben wiederholte; sowie dass Jesus den nämlichen Druck der Armuth, Niedrigkeit, Anfeindung (vgl. auch Hebr. 12, 3) während dieses seines Erlöserlebens empfunden und getragen, wie dieser gleich bei und nach seinem irdischen Lebensanfange auf ihm gelastet. So kommen wir denn, indem wir der Erniedrigung dieses Erlöserlebens als eines Ganzen nachgehen und dieselbe in Beziehung setzen zur heilsmittlerischen Stellung des Erlösers, ganz von selbst auch auf das letzte Leiden, die *passio magna* des Erniedrigten, welche nicht abgeschieden sein will von seinem früheren Leiden und dem darin bewiesenen Gehorsam, sondern dieses Erlöserleben und seine Erniedrigung ganz nothwendig abschliesst und vollendet.

6. Es wäre gänzlich falsch, wollten wir in den Acten der Anfeindung und Bedrückung, welche dem Menschgewordenen widerfuhren und worin sich wesentlich seine Erniedrigung kundgab, bloss das Werk menschlicher *ἀντιλογία* (Hebr. 12, 3), menschlichen Hasses (Joh. 15, 18), und nicht zugleich jenes göttlichen Gegendruckes, des göttlichen Gesetzes erkennen, dessen Wirkung wie wir wissen durch Vermittelung Satans und seiner Organe sich vollzieht (§. 26, 2). Gegen diese Auffassung, welche vor Allem das Verständniss des schlüsslichen Leidens und Sterbens Christi uns verschliessen würde, sind wir schon durch unsre früheren Erörterungen geschützt, wornach wir kein Uebel in der

Welt kennen, wie immer durch eigne oder fremde That über den Menschen kommend, das nicht inbegriffen wäre in die Reaction des absoluten heiligen Gottes wider das von ihm abgefallene Geschlecht. Eben die Unterstellung unter Satans Macht und die seiner Organe, insbesondere unter den Tod, dessen Gewalthaber der Satan ist (Hebr. 2, 14), bedeutet thatsächlich nichts Anderes als die Untergebung unter den wider die Sünde reagirenden göttlichen Willen, unter das göttliche Strafverhängniss, unter den Fluch des göttlichen Gesetzes. Denn der Tod ist zur Strafe der Sünde geordnet, und nirgend kann Tod eintreten, wär's auch durch menschlich ungerechtes Gericht, gleichwie er ja allenthalben eintritt durch Satans Dienst und Vermittelung, ohne dass dieser Tod zu begreifen wäre als Gegendruck des absoluten heiligen Gottes wider die sündige Creatur. Gehört also dieser Tod und was mit ihm zunächst zusammenhängt zweifellos zur Erniedrigung des Menschensohnes (Phil. 2, 8), als deren unterste Tiefe, so wird in demselben, als im Gehorsam übernommenem, das Werk des Heilsmittlers sich vollenden, dessen vorangehende Acte Nichts wären ohne diesen nothwendigen Abschluss. Hier wollen wir uns nun aller der Schriftstellen erinnern, in denen die Sühnung und Erlösung, welche durch Christum uns widerfahren, durch seinen Tod, sein Blut, sein Kreuz begründet erscheint (vgl. Mtth. 20, 28; 1 Tim. 4,6; Gal. 3, 13; Röm. 3, 25; Col. 2, 14; 1 Joh. 1, 7 u. a.), und uns darüber klar werden, wie wenig diese Betonung des Leidens und Sterbens Dem widerspricht dass wir zuvor das ganze Erlöserleben Christi als heilsmittlerisches aufgefasst haben. Denn dieses Erlöserleben ist nicht etwa ein Nacheinander und Beisammen von zufälligen Ereignissen, sondern es ist ein organisches Ganzes, in welchem, wie Dieses das Wesen des Organismus mit sich bringt, in jedwedem Theile das Ganze der treibenden Kräfte sich auswirkt. Wir können von jedem Acte des Erlöserlebens Christi, wie etwa von seiner Beschneidung und Untergebung unter das Gesetz (vgl. z. B. Luther Erl. A. I, 308), von seiner Taufe durch Johannes, von seiner Versuchung in der Wüste u. s. w. aussagen, dass damit Christus uns erlöst habe; aber alle diese früheren Acte und Widerfahrnisse würden

nicht sein, wäre nicht die *passio magna* auf die sie hinstreben, und darum gilt von ihr insonderheit was von dem Erlöserleben Christi überhaupt. Dass es ein ungerechtes menschliches Gericht war, durch welches Christus dem Tode überliefert wurde, brauchen wir nicht erst nachzuweisen, gleichwie ja auch hierbei der Fürst dieser Welt sich an ihm vergriff ohne an ihm Etwas zu haben (Joh. 14, 30); aber gleichwohl bezeichnet Paulus dies Widerfahrniss des Todes als Wirkung von Gesetzesfluch, mithin als Wirkung des hierin sich kundgebenden göttlichen Willens (Gal. 3, 13). Denn Soviel dürfte doch wohl in alle Wege feststehen, dass wenn es von Christo heisst, er habe uns losgekauft von dem Fluch des Gesetzes, *γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα*, dieser letztere Fluch kein anderer sein kann als eben solcher, unter welchem befindlich wir von Christo losgekauft wurden, mithin Gesetzesfluch. Wenn es aber Gesetzesfluch war, so ohne Zweifel Wirkung des absoluten Gottes, der in dem Gesetzesfluch, seinem Todesverhängniss zum Ausdruck kommt: daran wird schlechthin Nichts geändert durch die Thatsache, dass der Apostel, welcher hier lediglich vom Gesetz, nicht von dessen obersten Factor redet, jenes קִלְלַת אֱלֹהִים (Deut. 21, 23) nur mit *ἐπικατάρατος* übersetzt. Sagt man, es sei ein dogmatisches Urtheil und kein exegetisches (Ritschl), den Fluch Gottes und den des Gesetzes zu identificiren, so dürfte es schwer halten, diese Behauptung angesichts sonstiger Aussagen des Apostels über das Gesetz (vgl. z. B. Rom. 3, 19; 7, 12, 22, 25 u. a.), denen die des Galaterbriefs doch nicht heterogen sein werden, aufrecht zu erhalten; und die Bemerkung (Sieffert's), dass das Gesetz von Paulus hier als ein nur zeitweilig giltiger und daher auch inadäquater und unvollkommener Ausdruck des göttlichen Willens dargestellt werde, ohnedies in dieser Allgemeinheit schwerlich zutreffend, schlägt nicht durch, so lange man nicht nachweist, dass das *ἐπικατάρατος* in V. 10 nach Pauli Meinung ebenso wenig auf den Willen Gottes zurückgehe als das *ἐπικατάρατος* in V. 13. Sagt man endlich, Gottes Verhängniss sei es gewesen, dass dem unschuldig Hingerichteten Dies widerfuhr, verwahrt sich aber dagegen, dass Gott den auf Verbrecher gelegten Fluch an ihm vollzogen habe

(v. Hofmann), so ist damit die Causalität Gottes bei solchem Verhängniss nicht beseitigt, sondern dennoch gesetzt, nach Massgabe des Gebetswortes Act. 4, 27, 28.

7. Auf Christum, welcher eingetreten in die Adamische Menschheit sie als zur Erlösung bestimmte in sich zum Ziele brachte und ebendamit der andere Adam wurde, hat sich der ganze Druck gelegt, welcher in Folge der Sünde auf der natürlichen Menschheit lastete und welcher sich in dem Tode schlüsslich zusammenfasst. Aber sühnend war dieses Leiden des gottmenschlichen Heilsmittlers nicht um sein selbst willen, als könnte durch das Leiden an sich, wie tief und gross es immer sei, die Reaction Gottes wider die Sünde zum Stillstand gebracht werden, sondern nur insofern dieses Leiden ein willig übernommenes, in Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes getragenes ist, in ihm also der Gehorsam des Heilsmittlers zum Ausdruck kommt. Niemand nimmt sein Leben von ihm, sondern er lässt es von sich selber (Joh. 10, 18); freiwillig, in der Liebe des Vaters und entsprechend seinem Gebot, geht er hin wo Judas und die Häscher ihn suchen werden (Joh. 14, 31); sein Tod selbst war eine Hingabe des Geistes (Joh. 19, 30). Und dies Alles unbeschadet der Nothwendigkeit solchen Leidens und Sterbens: ja vielmehr liegt gerade darin dass Christus dies nothwendige Leiden freiwillig übernimmt und erträgt das sonderliche, das sühnende Moment seines Leidens. Damit sind wir nun in der Lage, den kirchlichen Lehrsatz von der *obedïentia activa* und *passiva* und die ihm entgegenstehenden Auffassungen dogmatisch zu würdigen. Es kann gar nichts Ungeschickteres geben, als die auch noch in der protestantischen Theologie vertretene Meinung, dass Christus den thuenden Gehorsam um seinetwillen, den Leidensgehorsam um der Menschen willen und ihnen zu Gute erzeigt habe. Als wenn sich das Eine von dem Andern trennen liesse, und als wenn die Nothwendigkeit des thuenden Gehorsams irgend eine andere Begründung zuliesse als jene des leidenden! Für den ewigen Sohn Gottes bestand eine Nothwendigkeit des Einen oder des Andern ebensowenig, wie für den dreieinigen Gott überhaupt die Nothwendigkeit der Fassung des Erlösungs-

rathschlusses. Aber nachdem einmal der ewige Sohn Gottes gethan wozu es keine Nothwendigkeit für ihn gab, war es für ihn als Heilsmittler nothwendig, dem Druck des Gesetzes, welcher auf der natürlichen Menschheit ruhte, nicht bloss unterstellt zu werden, sondern willig sich zu unterstellen, nothwendig zum Vollzuge des Erlösungsrathschlusses, für die zu erlösende Menschheit. Mit andern Worten, es war hiefür Beides nothwendig, *obedientia activa* und *passiva*. Nur muss man freilich das Verhältniss derselben zu einander nicht so äusserlich mechanisch hinstellen, wie es in der späteren altorthodoxen Theologie geschah, dass Christus einmal das ganze Gesetz, *lex caerimonialis, iudicialis, moralis,* auf das Genaueste für uns habe erfüllen, und sodann die Strafen die wir mit unsern Sünden verdient für uns auf das Vollständigste leiden müssen, etwa gar mit der Massgabe: *agendo culpam, quam homo iniuste commiserat, Christus expiavit, patiendo poenam, quam homo iuste perpessurus erat, sustulit.* Nichts kann verkehrter sein als diese Scheidung: als bedingte Christi Sühnung der Schuld nicht *eo ipso* Aufhebung der Strafe und gäbe es Aufhebung der Strafe ohne Sühnung der Schuld, und wäre nun gar das Eine durch Christi Thun, das Andere durch sein Leiden gewirkt. In früherer Zeit wusste man von diesen thörichten Unterscheidungen Nichts, so wenig man etwa das *absolvere a peccatis* mit der *obedientia passiva*, das *iustum reputare* mit der *obedientia activa* combinirte, sondern man schloss die beiden Momente, ohne die es eine heilbringende Sühnung nicht geben würde, als die zwei Seiten eines und desselben meritorischen Gehorsams auf das Engste zusammen: „in seinem Gehorsam ist ein stetig Leiden und im Leiden ein stetiger Gehorsam gewesen; denn er ist eben darum ins Leiden geworfen, dass sein Gehorsam darin gesehen würde, und darum ist er dem Vater gehorsam gewesen, dass er in seinem Gehorsam das Leiden welches um unsrer Seligkeit willen ergehen musste trüge“ (Flacius). Und auch in der späteren Zeit ungeschickter und irreleitender Unterscheidungen wirkte das frühere richtige Verständniss noch fort, welchem z. B. Menzer und mit ihm Quenstedt Ausdruck gab: *nos non nisi unam Christi obedientiam eamque*

perfectissimam ex scripturis et cum illis agnoscimus, quam in tota vita et morte agendo et patiendo secundum patris sui voluntatem sanctissime et plenissime ipse praestitit. Je mehr dieses Zusammen, diese Einheit betont wird, um desto mehr beseitigt sich der Wahn, als habe es zur Erzeigung der *obedientia activa* der stricten Beobachtung aller einzelnen Gesetzesvorschriften bedurft, dahingegen was damit zunächst ausgedrückt werden soll, nichts Anderes ist als die willige Bejahung, die spontane Uebernahme des Leidens, welches nach dem Willen des Vaters über den zu solchem Zwecke menschgewordenen Gottessohn kommen musste.

8. Aber allerdings liegt nun hierin die Thatsache wirklicher und völliger Sündlosigkeit Jesu, wie andrerseits die Wirklichkeit der Versuchung, welche in und mit seinem Leiden an ihn herantrat. An dieser Stelle haben wir aufzunehmen und durchzuführen was oben (§. 32, 5) auf die sonderliche Empfängniss und Geburt des Heilsmittlers begründet wurde, und für dessen weiteres Verständniss dort schon auf den sühnenden Gehorsam Christi hingewiesen werden musste. Im Allgemeinen darf man ja wohl sagen, dass die Sündlosigkeit Christi diejenige Position ist, welche irgendwie noch Alle festzuhalten suchen denen Christus irgendwie als Erlöser gilt. Wenn neuerdings behauptet worden ist, die Aussage von Jesu Sündlosigkeit sei kein geschichtliches, sondern ein Glaubensurtheil (H. Schultz) — kein üblerer Dienst könne dem Glauben erwiesen werden, als wenn man ihn von den Erfolgen einer so zweifelhaften, ja so aussichtslosen Untersuchung abhängig machen wollte: so müssen wir dagegen bemerken, kein schlimmerer Dienst kann dem Glauben erwiesen werden als wenn man in solcher Weise das religiöse Urtheil von dem historischen trennt und die Sündlosigkeit Jesu geschichtlich dahingestellt sein lässt. Der religiöse Glaube geht zu Grunde, wenn er auf die objective Wahrheit seiner Aussage verzichten muss, und so wenig wir etwa gemeint sind, diesen Glauben auf geschichtliche Untersuchungen zu gründen, so sehr haben wir auch an diesem Orte den schlechten Dualismus abzuweisen, den wir als principiellen gleich anfangs zu bekämpfen hatten und dessen verhängnissvolle Wirkung hier nur an einem einzelnen Punkte

zu Tage tritt. Für die christliche Gemeinde, welche die ihr widerfahrene Erlösung nur auf einen sündlosen Heilsmittler zurückführen kann und die vermöge ihres Glaubens sich an das urkundliche Schriftwort und dessen unzweideutiges Zeugniss gebunden weiss, bedarf es hinsichtlich der Thatsache selbst keines weiteren Beweises. Aber da nun für diesen Glauben die Wirklichkeit der Versuchung Christi zugleich feststeht, so liegt in dem Verhältniss des Einen zu dem Andern, in der gleichmässigen und gleichwichtigen Wahrheit des Ersteren wie des Anderen, die Aufgabe welche dem dogmatischen Verständniss hier gestellt ist. Für Jeden welcher die Versuchungen Christi bleiben lässt was sie nach dem Zeugniss der Schrift waren, steht es vonvornherein fest, dass sie nicht in gleicher Weise durch Jesu eignes Fleisch bedingt waren, wie Dieses auch bei dem gläubigen Christen noch der Fall ist, in welchem der geistliche Mensch die Herrschaft über die fleischliche Natur behauptet. Niemals hat Christus für sich um Vergebung der Sünde gebetet, er der sonst die sündliche That bis in ihre innersten Wurzeln, bis in den ersten Anfang des bösen Gelüstes verfolgt — Das wäre ein psychologisches Räthsel, wenn Christus in sich selbst, in seinem Fleische Reizungen zur Sünde verspürt hätte. Diejenigen welche sich dagegen auf die Versuchungsgeschichte berufen müssen zuvor aus dem Wechselverkehr Satans mit Jesu ein Zwiegespräch Jesu mit den Gelüsten seines eignen Herzens machen, der Erzählung also ihren Nerv durchschneiden. Wenn Christus seine feindliche Umgebung fragt: *τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας* (Joh. 8, 46), so ist zwar damit unmittelbar nur die Thatsache constatirt, dass solch *ἐλέγχειν* von Seiten der Gegner nicht Statt finde; aber würde sich Jesus darauf berufen haben wenn sein eignes inneres Bewusstsein des geheimen Gelüstens zur Sünde ihn überführt hätte? Und das stärkste Wort aus Jesu eignem Munde, welches seine Sündlosigkeit documentirt, ist jenes *ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν*, von dem *ἄρχων τοῦ κόσμου* (Joh. 14, 30), dessen Besitz und Anrecht auf Alle sich erstreckt in denen irgendwie Sünde vorhanden ist. Indem wir also jede Auffassung der Sündlosigkeit Jesu von uns weisen welche in Form eines

inneren selbstwüchsigen Gelüstens seine Versuchung sich vollziehen lässt, behalten wir doch dabei im Sinn was früher von der überkommenen σάρξ Christi und deren Schwachheit festgestellt wurde und haben die Wirklichkeit und die sonderliche Art der Versuchung damit in Verbindung zu setzen. Die feurigen Pfeile des Argen, auch wenn dessen Angriff durch irgend menschliches Gutmeinen sich vermittelte (wie Mtth. 16, 22), sanken nicht vor Jesu Füssen machtlos nieder, sondern trafen ihn, verwundeten ihn bis hinein in das Innerste seines Wesens, regten in seinem Fleische das entsprechende Begehren an, welches doch von seiner Persönlichkeit niemals sich angeeignet, sondern sofort als gottwidrige Versuchung empfunden und abgewiesen wurde. Die dadurch bedingte innere Erregung wirkte auf ihn als ein durch die Versuchung angerichtetes Leiden, wurde von ihm als ein von der Sünde herstammendes Weh gefühlt und getragen; und da nun die sonstigen Leiden des Erlöserlebens, insbesondere der schlüssliche gewaltsame Tod, durch den Satan über Jesum gebracht wurden, so dienten umgekehrt auch diese Leiden ihm zur Versuchung und stellten seinen heilsmittlerischen Gehorsam auf die Probe. In der Weise menschlichen Ringens, in Gebet und Flehen zu dem Vater, darum auch in Form der Erhörung die ihn befreite von dem auf ihn eindringenden Todesgrauen (Hebr. 5, 7), wurde Jesus der Versuchung in dem Leiden und des Leidens in der Versuchung mächtig, allenthalben dem Willen des Vaters sich beugend (Mtth. 26, 39), insofern von Dem was er litt den Gehorsam lernend, diesen sonderlichen Leidensgehorsam, den er eben nur im Leiden lernen und bewähren konnte (Hebr. 5, 8). So ward er allenthalben versucht gleichwie wir doch ohne Sünde (Hebr. 4, 15), wobei das χωρὶς ἁμαρτίας als die einzige und stricte Exception der im Uebrigen bestehenden ὁμοιότης zu fassen ist, und daraus zugleich die entsprechenden anderweiten Aussagen der Apostel von Jesu Sündlosigkeit (vgl. 2 Cor. 5, 21 und 1 Petr. 2, 22 ff.) ihr Licht empfangen. Und an diesem Ergebniss können Stellen wie Mtth. 19, 17 und Luc. 18, 19 Nichts ändern, auch wenn man die Aussage Christi ablösen wollte von der Beziehung auf den Sinn des Jesu beigelegten Prädi-

kates — es lässt sich wohl verstehen und mit Jesu Sündlosigkeit vertragen, wenn er im Vergleich mit Gott, welcher ἀπείραστός ἐστι κακῶν (Jac. 1, 13), sich als dem noch der Versuchung ausgesetzten, durch Leidensgehorsam (Hebr. 5, 8) erst noch zu vollendenden die Gutheit abspricht. Aber man hat hier allerdings zu erwägen, dass die Gegenrede Christi beherrscht ist durch die Rücksicht auf das διδάσκαλε ἀγαθέ, womit jener Selbstgerechte Jesum, den für einen bloss menschlichen Lehrer erachteten, anredete. Mochte es sein, dass unter der Erschütterung und Umnachtung angesichts und inmitten des Jesum überkommenden Leidens (Joh. 12, 27) die bange Frage der Ungewissheit καὶ τί εἴπω sich ihm aufdrängte, deren Sinn aus der weiteren Frage πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης erhellt — „soll ich sagen: Vater, rette mich aus dieser Stunde?“ — so trat doch hier ebenso, wie bei dem Gebetskampf in Gethsemane das εἰ δυνατόν (Mtth. 26, 39), die sofortige Correction des zur Klarheit sich hindurchringenden Bewusstseins hinzu: ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην. Durch dieses Bestehen in der Versuchung, die allenthalben eine Versuchung des Satans war, nicht bloss in der erstmaligen (Mtth. 4, 1 ff.), sondern während seines ganzen Lebens, vornehmlich bei seinem Leiden und Sterben, erwies sich Jesus als das Gegenbild des ersten Adam, als den anderen Adam, in welchem das Menschengeschlecht dem Versucher standhielt nachdem es zuvor ihm unterlegen. Wäre es wohl möglich gewesen, dass auch der andere Adam ihm unterlag? Die Schrift giebt uns auf diese Frage keine directe Antwort, und nur insofern scheint dieselbe bejaht werden zu sollen, als man zu dem Schlusse sich berechtigt halten könnte, die Thatsache der Versuchung selbst von Seiten des Satans involvire die von ihm angenommene Möglichkeit des Falles, und ohne solche Möglichkeit sei die Leistung des Widerstandes keine meritorische. Aber nicht minder ist gewiss, dass Christo nirgend während seines Lebens und Leidens die Möglichkeit eines Falles sich nahegelegt hat, auch nicht bei seiner Bitte um Abwendung des Leidenskelches, falls sie nach Gottes Willen geschehen könne. Denn hier, bei dieser momentanen Verdunkelung des Bewusstseins Jesu, han-

delte sich's nicht darum, dass Jesus von dem klar erkannten Wege des väterlichen Willens abweichen wollte, sondern um die Frage handelte sich's, ob es eine Möglichkeit für Jesum gäbe, den Leidenskelch nicht zu trinken ohne dabei den Willen des Vaters zu verläugnen, mit andern Worten, ob denn dieser Leidensweg schlechthin und unter allen Umständen für ihn als Erlöser nothwendig sei. Durch diese vorübergehende Verdunkelung des Bewusstseins Jesu, wobei er gleichwohl mit unentwegtem Gehorsam seine Hände in des Vaters Hände legt, unterscheidet sich die Situation dort von jener früheren (Mtth. 16, 19), wo Christus mit lichter Klarheit die Insinuation Petri er möge sich den Leidensweg ersparen von sich weist. Also die Möglichkeit eines Falles tritt bei keiner Versuchung in das Bewusstsein Christi herein, und wenn er war wofür wir auf Grund der Schrift ihn erkannt haben, der incarnirte Sohn Gottes, so ist es ein monströser, ja ein blasphemischer Gedanke, einen Abfall dieses Sohnes Gottes von sich selbst als möglich zu setzen, einen Widerspruch Gottes in sich selbst, der je näher betrachtet nur um so unausdenkbarer erscheint. Mag es daher sein, dass der Versucher ihn nicht sofort als den Sohn Gottes der er war erkannte, wie sich nach dem wiederholten εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ (Mtth. 4, 3, 6) annehmen liesse, oder dass er, auch wenn er ihn erkannte, in ohnmächtiger Wuth (vgl. Mtth. 8, 29) auf ihn als Glied des ihm verfallenen Menschengeschlechtes sich werfen musste: jedenfalls war und blieb die Versuchung des Menschensohnes, des anderen Adams, der in Form menschlichen Bewusstseins um sich als ewigen Sohn Gottes wusste, eine wirkliche und wahre, und nicht durch Anwendung göttlicher Allmacht, sondern in der Weise menschlichen, aber von Gott getragenen Ringens und Flehens hat Christus in der Versuchung obgesiegt. Zur meritorischen Leistung des heilsmittlerischen Gehorsams, als wodurch die Erlösungsidee zunächst realisirt ward, gehörte nicht mehr als diese Thatsächlichkeit der Versuchung und diese Menschlichkeit der Ueberwindung: die Gottessohnschaft des Ueberwinders, kraft deren er allerdings nicht fallen konnte, hob jene Wahrheit nicht auf, sondern verbürgte nur an ihrem Theile die auf alle Fälle nach Gottes Willen feststehende Sicherheit des Erfolges.

9. Hiermit ergiebt sich uns nun der Vollbegriff der Sühnung als einer in Christo vorliegenden Thatsache, in Uebereinstimmung mit den aus unsern Voraussetzungen erwachsenen Postulaten und ohne dass wir nöthig haben, diese Thatsache erst aus den entsprechenden Bezeichnungen der Schrift, wie ἱλάσκεσθαι u. a., abzuleiten. Wir verstehen unter der Sühnung des Heilsmittlers diejenige Leistung, kraft deren er die ganze Anforderung des Gesetzes, nämlich des verletzten Gesetzes, gegenüber dem sündigen Menschengeschlechte in willigem Gehorsam, darum in Sündlosigkeit, auf sich nahm und befriedigte. Wenn es eine Sühnung giebt, die von dem absoluten heiligen Gotte gefordert durch Repression des Sünders unter das Gesetz zwar letzterem aber nicht dem Sünder selbst zu Gute kommt, so ist dagegen diese Sühnung des Heilsmittlers eine heilbringende, dem Subjecte derselben zu Gute kommende, da nun die Einigkeit mit dem göttlichen Willen inmitten der strafenden Repression hergestellt und damit dieser selbst der Grund zu ihrer Fortdauer entzogen ist. Auf dem Punkte ist Dies geschehen zu welchem die Geschichte der natürlichen Menschheit nach Gottes Schöpfer- und Erlöserwillen hinstrebte — denn sie war εἰς Χριστὸν geschaffen und behielt diese Richtung auch als gefallene; auf dem Punkte, von welchem aus als principiellem und nach allen Seiten übergreifendem nun die Regeneration an dem gefallenen Menschengeschlecht sich vollziehen sollte — denn in dem sühnenden Heilsmittler ist die erneuerte Menschheit Gottes principiell gesetzt und vorhanden, gleichwie in dem ersten Adam die natürliche Menschheit. Dabei fragt sich nur, wie wir in diesem Falle die *communicatio idiomatum* uns denken sollen, deren Erörterung, soweit sichs um den Antheil der göttlichen Natur an dem Leiden und Sterben des Menschensohnes handelt, oben aufgespart werden musste. Nur die Thatsache konnte dort festgestellt werden, dass gemäss der Beschaffenheit der gottmenschlichen Person, ihres einheitlichen Ich, die göttliche Natur jedenfalls betheiligt sei an den Widerfahrnissen und Leiden der menschlichen. Wir haben nicht die leiseste Spur davon, dass die Schmerzempfindung, welche den Heilsmittler in den Tagen seines Fleisches betraf, ihn anders

berührt hätte als wie sonst bei menschlichem Leiden die Persönlichkeit des Menschen davon afficirt wird. Ja freilich, wenn die Persönlichkeit des Logos ausserhalb des Menschensohnes stünde, um erst allmählich mit demselben sich zusammenzuschliessen, dann lägen die Dinge anders. Aber für uns ist die Sache im Grunde schon damit entschieden, dass der Logos mit der Menschwerdung und Erniedrigung eingetreten ist in die Lebensform menschlicher Persönlichkeit und dass daher von einem Draussenliegen des Logosbewusstseins jenseits des persönlichen Centrums, auf welches alle Widerfahrnisse zurück- und von dem alle Bethätigungen ausgehen, nicht die Rede sein kann. Aber gleichwohl müssen wir nun beachten, dass es die menschliche Ichheit in welche der Logos eingegangen zunächst ist, worauf das Leiden des Heilsmittlers einwirkt, die dieses Leiden als solches empfindet, dass daher letzteres den Logos eben nur durch Vermittelung dieser menschlichen Ichheit berührt, deren Bewusstsein das des menschgewordenen Logos ist. Und Dies gilt nun nicht bloss von dem Leiden, sondern gemäss dem Charakter dieses Leidens auch von dem Gehorsam, welchen der Heilsmittler in dem Leiden und behufs des Leidens erzeigte. Beachten wir Dieses, so dürfen wir daraus eine Folgerung ziehen, welche geeignet scheint die Schwierigkeit zu lösen oder doch zu mindern, um deretwillen die ältere Dogmatik es nicht wagte, die Lehre von der *communicatio idiomatum* hier in entsprechender Weise durchzuführen. Das menschlich-Endliche, Leidentliche trifft doch den Logos nicht in seinem mit sich identischen, unveränderten Wesen, sondern trifft ihn so, dass es als solches an der Menschenform haftet und hangen bleibt die er in der Erniedrigung angenommen. Insbesondere ist die Betheiligung des göttlichen Wesens an dem Leiden des Heilsmittlers zwar eine wirkliche, aber eine solche, wobei das Moment der Activität welches diesem Leiden innewohnt voransteht, gemäss Dem dass überhaupt Actuosität das göttliche Wesen charakterisirt: gleichwie diese ganze menschliche Person des Heilsmittlers eine Auswirkung des sich incarnirenden und entäussernden Gottessohnes war, so wird nun auch das Leiden dieser Person auf allen Punkten von derselben göttlichen Causa-

lität getragen. Und auch der Gehorsam, welchen der menschliche Heilsmittler in und mit seinem Leiden beweist, wiewohl an seinem Theile schon Activität, ist doch nicht als dieser menschliche unmittelbar ein Gehorsam der Logosnatur, sondern insofern er ein in und mit der Menschwerdung nebst Entäusserung von dem Logos gewollter, insofern durch die göttlichen Potenzen mitgesetzter ist, demnach kein Act dieses Gehorsams vorkommen kann, an welchem die göttliche Natur in ihrer Weise nicht mitbetheiligt wäre. Wir dürfen vielleicht sagen, dass in der Liebe des Gottessohnes, derselben welche seine Menschwerdung und Selbstentäusserung bedingte, von ihm alle menschlichen Erfahrnisse und Bethätigungen des Heilsmittlers sich angeeignet wurden; ja insofern diese Liebe die Initiative hatte bei dem Vollzug des Erlösungswerkes überhaupt und Allem was dazu gehört, darf man auch bei den Acten und Erfahrnissen des Erlösergehorsams der göttlichen Causalität die Initiative zuschreiben, ohne doch sie selbst zu vermenschlichen. So erweist es sich als Wahrheit, worauf schon das Bekenntniss der Kirche mit solchem Eifer hielt, dass in allen Stücken, wo sich's um Erlöserfunctionen Christi handelt, wir die entsprechenden Prädikate von ihm nach seinen beiden Naturen auszusagen haben, ohne dass doch daraus mit der Wirklichkeit ihrer beiderseitigen Betheiligung auch die Gleichartigkeit derselben zu folgern wäre.

10. Freilich wäre es ein übel Ding, wenn mit diesem Begriffe der Sühnung, welchen wir aus der Betrachtung des Lebens und Leidens Christi in Zusammenhang mit unsren theologischen und anthropologischen Voraussetzungen gewonnen haben, der biblische Begriff des *ἱλασμός* nebst seinen Correlaten der Erlösung und Versöhnung nicht stimmen wollte. Man hat bekanntlich darauf hingewiesen, dass *ἱλάσκεσθαι* in dem Schriftsprachgebrauch nicht wie in der Profangräcität zu seinem Objecte Gott als menschlicherseits zu beschwichtigenden, sondern vielmehr die Menschen, insbesondere die menschliche Sünde, als göttlicherseits zu bedeckende, zu sühnende habe (vgl. Luc. 18, 13; Hebr. 2, 17; 1 Joh. 2, 4; Rom. 3, 25); wie denn auch von dem *καταλλάσσειν* oder *ἀποκαταλλάσσειν* das Gleiche gelte (vgl. 2 Cor. 5, 18

mit Eph. 2, 16 und Col. 1, 21). Und neuerdings hat man jener Bedeckung, welche alttestamentlich mit כִּפֶּר ausgesagt wird und welche dem neutestamentlichen ἱλάσκεσθαι zu Grunde liegt, ihre nächste Beziehung nicht auf den Sünder geben wollen, der oder dessen Sünde vor dem heiligen, darum zürnenden Gott bedeckt, sondern auf den Menschen als solchen, als geschaffenen, für welchen die sein Leben bedrohende Wirkung der Gegenwart Gottes aufgehoben werde (Ritschl). Nun sind wir nicht gemeint, die Wichtigkeit der ersteren Thatsache, den charakteristischen Unterschied des biblischen und ausserbiblischen Sprachgebrauchs zu übersehen, da hierin deutlich zu Tage tritt, wie nach offenbarungsmässiger Erkenntniss keinerlei menschliche Leistung darnach angethan ist ein Aequivalent zu sein für die begangene Sünde und Gott gnädig zu stimmen; dahingegen Gott allein kraft seines freien Willensentschlusses Sünde bedeckt und Gnade erweist (vgl. Delitzsch und Riehm). Auch das ATliche Opfer sollte sühnende Wirkung gegenüber der begangenen Sünde nur haben, insofern von Gott hiefür geordnet, aber nicht weil an sich zureichend als menschlicherseits geleistetes Gott umzustimmen. Nun enthält aber diese Erkenntniss für uns nichts Neues oder gar unsern bisherigen Ergebnissen Widersprechendes; denn auf das Allerbestimmteste wurde von uns früher die absolute Freiheit der göttlichen Willensentschliessung hinsichtlich der Heilsverleihung hervorgehoben, und ebenso wissen wir bereits, dass es die freie, ungeschuldete Liebe Gottes ist aus welcher die gesammte Heilsveranstaltung von Anfang bis zu Ende stammt. Aber ein durch Nichts zu rechtfertigender Missbrauch jener richtigen Erkenntniss wäre es daraus zu folgern, dass Gott nun auch nicht um seinetwillen eine Sühnung der Sünde fordere und beschaffe; dass es ein Act blosser göttlicher Willkür sei, wenn Gott gerade in dieser und in keiner anderen Weise die Sünde sühnen lasse; dass weil menschliche Leistung, menschliches Opfer unzureichend sei Gotte genug zu thun, Dies auch von Christi sühnender Leistung gelte. Als letzter Ausläufer dieser missbräuchlichen Folgerung charakterisirt sich die an zweiter Stelle genannte Auffassung (Ritschl), bei welcher schlüsslich jedweder meritorische

Charakter der Leistung und des Leidens Christi, wie man auch künstlich noch versuche ihn aufrecht zu erhalten, dahinfällt: sie steht in solch diametralem Widerspruch zu allen Grundthatsachen des christlichen Glaubens, dass man um sie zu behaupten nicht bloss alt- und neutestamentlichen Sprachgebrauch auseinander reissen, sondern geradezu die Fundamente der christlichen Theologie und Anthropologie zertrümmern muss. Ebendarum haben wir früher, wo noch nicht das Wesen der Sühnung in Frage stand, doch auf alle Fälle den meritorischen Charakter der Leistung Christi, als Thatsache des gemeindlichen Glaubensbewusstseins gleichwie des Schriftzeugnisses, festgestellt; und hier erübrigt nur noch, dies Meritorische welches in dem ἱλάσκεσθαι Christi und den ihm correlaten Thätigkeiten enthalten ist näher zu bestimmen. Es ist ein vergebliches Aufgebot von Scharfsinn, womit Ritschl nachzuweisen sucht, dass man bei λυτροῦν und dessen Ableitungen in seiner Anwendung auf Christi Erlösungswerk nicht an eine Loskaufung im eigentlichen Sinne, sondern an eine Befreiung oder Rettung überhaupt zu denken habe. Dass die hebräischen Ausdrücke גָּאַל und פָּדָה ursprünglich eine Befreiung durch Kauf, eine Auslösung bezeichnen, wird von Ritschl zugegeben; dass diese Worte dann auch, mit Abstreifung des Gedankens an den Kaufpreis, im allgemeinen Sinne der Befreiung gebraucht werden, ist von Niemand bestritten. Da nun bei dem entsprechenden griechischen Worte, bei λυτροῦν und seinen Ableitungen, derselbe Fall vorliegt, nämlich dass die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung an einen Kaufpreis denken lässt, um welchen eine Erledigung Statt finde, so wird, „natürlich wenn man auf irgend ein Bewusstsein exegetischer Methode bei den Gegnern zu rechnen hat,“ mindestens die Möglichkeit des ursprünglichen Sinnes zugestanden werden; denn diese Möglichkeit ist dadurch schlechthin nicht aufgehoben, dass in einer Reihe NTlicher Stellen (vgl. 1 Cor. 1, 30; Eph. 1, 14; Luc. 21, 28; Hebr. 11, 35; Rom. 8, 23; Eph. 4, 30) jene specielle Beziehung dem Worte entfällt und der allgemeine Begriff der Befreiung Platz greift. Wenn nun bei Mrc. 10, 45 (vgl. Mtth. 20, 28) Christus seine hinzugebende ψυχή als λύτρον ἀντὶ πολλῶν bezeichnet,

so vermag Niemand, auch Ritschl nicht, zu läugnen, dass hier ψυχή als Lösegeld, als Kaufpreis gedacht werde, um welchen die Befreiung erfolge. Aber Ritschl hilft sich vor jeder weitern Consequenz mit der Frage — einer Frage, bei der es mir zweifelhaft ist ob sie dem Bewusstsein exegetischer Methode entstammt — „ob es denn erwiesen sei, dass die Schriftsteller des N. T. ich will nicht sagen diesen Ausspruch gekannt, aber ihm eine directe Aufmerksamkeit zugewendet haben"? Erst 1 Tim. 2, 6 kehre er wieder, dieser Brief aber sei nicht von Paulus verfasst. Nun meine ich, die erste Frage, die hier freilich mit Stillschweigen übergangen wird, aber für uns von entscheidender Wichtigkeit ist, sei diese, ob irgend ein Grund vorliegt, die Ursprünglichkeit dieser Aussage Christi oder aber den oben besprochenen Sinn derselben zu bestreiten. Wenn nun Beides unmöglich sein sollte, Jenes namentlich auch wegen des Zusammenklangs dieser Worte mit der Rede Jesu beim letzten Mahl von der Vergiessung seines Blutes für Viele (vgl. Mrc. 14, 24), so dürfte es erstlich dem Dogmatiker nicht verargt werden, dass ihm dieses Wort Christi allein schon massgebend wäre für die Auffassung seines Erlösungstodes, und weiter würde gewiss dem Bewusstsein exegetischer Methode die Wahrscheinlichkeit nicht fern liegen, dass die Schriftsteller des N. Testaments diesen Ausspruch nicht bloss gekannt, sondern auch ihm einige Aufmerksamkeit zugewendet haben. Aber „er kehrt doch erst 1 Tim. 2, 6 wieder, dieser Brief aber ist nicht von Paulus verfasst." Nun dann stammt er doch gewiss aus paulinischen Kreisen und die Art und Weise wie dort das *ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*, als welches Christus sich selbst gegeben, erwähnt wird, setzt zweifellos die Bekanntschaft mit dieser Thatsache und Lehre bei den Lesern voraus. Indessen sollte denn nicht in unzweifelhaft ächten Schriften des Paulus der gleiche Gedanke zu finden sein? Einen Preis (*τιμή*), sagt er anderwärts (1 Cor. 6, 20; 7, 23), hat Christus sichs kosten lassen, um uns zu erkaufen: meint er darunter etwas Anderes als das *λύτρον*, von welchem der Herr selbst redet? Und ist nun dieses *ἀγοράζειν* anders gemeint als das *ἐξαγοράζειν* Gal. 3, 13 wo der Kaufpreis, um den uns Christus von dem Fluche des

Gesetzes losgemacht hat, mit γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα bezeichnet wird? Mögen diese Worte sonst ausgelegt werden wie sie wollen, das Eine steht zweifellos fest, dass damit auf den Tod Christi als λύτρον hingewiesen wird. Und hiernach wird auch in Stellen wie Rom. 3, 24; Eph. 1, 7; Hebr. 9, 15 wo überall des Blutes und Todes Christi als Mittel der Erlösung gedacht wird, dieser engere, ursprüngliche Begriff der Erlösung zu finden sein, unbeschadet Dessen dass anderwärts ἀπολύτρωσις in allgemeinerem Sinne gebraucht wird. Ist nun aber einmal diese Thatsache, von welcher als einer Möglichkeit wir ausgingen, constatirt, so bedarf es ferner, im Hinblick auf unsre frühere Erörterung über Sünde, Schuld und Strafe, keines Beweises mehr, sondern bloss der Erinnerung, dass die Haft, aus welcher vermöge der Gegenleistung, des Lösegeldes Christi wir befreit werden sollten, eine auf Grund der Sünde auferlegte, nämlich von Gott an dem wir gesündigt auferlegte ist; und wiederum, da doch diese Haft unter dem Fluch des Gesetzes wesentlich und zuletzt Todeshaft ist, weil Tod die gottgeordnete Folge der Sünde, so hat an solcher Gefangenhaltung auch Der seinen Antheil welcher des Todes Gewalt hat und dem ein Jeder verfällt welcher der Sünde sich anheimgegeben. Es wird demnach durch Zahlung des Lösegeldes, durch Erleidung der Sündenfolge des Todes, eines nicht aus eigener Sünde folgenden „natürlichen“, sondern gewaltsamen, blutigen Todes, und zwar durch freiwillige, mit Gottes Willen einige Erleidung dieses Todes, von dem Heilsmittler geleistet was erforderlich war um die in Verhaft auf Grund ihrer Sünde Befindlichen daraus zu lösen. Hiermit sind wir zunächst wieder bei demjenigen Begriff der heilbringenden Sühnung angelangt auf den wir von Anfang an hingedrängt wurden, ohne noch die entsprechenden Schriftausdrücke zu Grunde zu legen.

11. Aber weder hier noch dort kam dabei schon zum Ausdruck, ob und inwiefern diese Leistung eine stellvertretende, eine *satisfactio vicaria* sei, und es ist nun an der Zeit dieser Frage näher zu treten. Zufällig ist's nicht geschehen, dass erst an diesem späteren Orte die Auseinandersetzung über jenes Lehrstück nachfolgt; denn es wird sich sogleich zeigen, weshalb wir der

bereits besprochenen Momente zur Verständigung hierüber bedürfen, und auch in der Schrift ist doch die Stellvertretung Christi nicht der nächste und unmittelbarste Gesichtspunkt von welchem aus sein sühnender Gehorsam betrachtet wird, sondern Dieses dass er uns zu Gunsten und zum Heil geleistet ward. Die Aussage von der Stellvertretung Christi kann ja auch umdeswillen nicht die nächste sein, weil der Aspect, von dem aus wir zur Besprechung des Erlösungswerkes Christi kamen, der der Identität, nicht der Anderheit des Subjectes der Leistung war: eben diese Menschheit, welche durch Satans Versuchung in Sünde, Schuld und Strafhaft gerathen, sollte vermöge der ihr geltenden Verheissung und Wirkung Gottes in den Fall kommen der Schlange den Kopf zu zertreten und damit ihre Niederlage und deren Folgen wett zu machen. Dies geschah durch das Subject Dessen in welchem der Weibessame gemäss der göttlichen Veranstaltung sich persönlich zusammenfasste behufs der Realisirung der ihm gewordenen Verheissung, durch den Gottmenschen als den anderen Adam, welcher die Menschheit mit seiner Leistung repräsentirte und in sich schloss, gleichwie der erste Adam mit der seinigen. Denn auch darauf haben wir nun schon hier im Vorübergehen zu achten, was später ausführlicher zur Sprache kommen muss, dass jene Leistung in dem anderen Adam nur zu dem Zwecke da ist, um dem von ihm repräsentirten und in ihm beschlossenen Geschlechte thatsächlich übermittelt und angeeignet zu werden, dass es mithin eine Abstraction ist, bei dieser Leistung abgesehen von ihrer Uebermittelung an das Geschlecht, bei dem anderen Adam für sich abgesehen von dem durch ihn hervorgebrachten Geschlechte stehen zu bleiben. Aber allerdings ist es nun eine ganz unausweichliche Folgerung zu welcher das menschliche Verständniss fortschreitet, dass es was letztlich ineinander gelegen und einheitlich verbunden ist sich gegenüberstellt: dort den andern Adam, den gottmenschlichen Heilsmittler welcher die meritorische Leistung beschafft hat, hier die Anderen, die „Vielen" für welche sie beschafft wurde und denen sie zu Gute kam. Frage ich, dieser einzelne dem natürlichen Menschengeschlechte angehörige, das Geschick desselben theilende Mensch,

oder fragen wir Vielen denen das Gleiche gilt, wie wir dazu gekommen sind dass unsre Sünde gesühnt, unsre Schuld hinweggethan ist, so weisen wir hin auf jenen „Anderen", der es für uns gethan während wir es nicht gethan: daraus erwächst mit Nothwendigkeit der Gedanke der Stellvertretung. Nicht als wenn dieser Gedanke bloss ein solcher des menschlichen Verstandes wäre, der nun einmal nicht anders könne als das einheitlich verbundene Viele in seine Einzelheiten aufzulösen und diese sich gegenüberzustellen, mithin eine blosse Vorstellung die mit den Thatsachen nicht übereinkäme: vielmehr eine Realität ist's welche damit uns zu Gesichte kommt, aber — wie alle Realitäten — nach einer bestimmten Seite hin, gemäss ihrer Beziehung auf das Subject. Ebendarum freilich eine solche Realität, die nicht das Ganze des hier vorliegenden Thatbestandes ausdrückt und die daher nothwendig mit Widersprüchen behaftet erscheint, wenn sie irrthümlicher Weise für das Ganze ausgegeben und an einem anderen Orte zur Darstellung gebracht wird als wohin sie gehört. Man hätte niemals läugnen sollen, dass von aller Anwendung der Opfertheorie auf Christi blutigen Tod abgesehen und ohne dass hierbei *ἀντὶ* oder gar *ὑπὲρ* mit „anstatt" zu übersetzen wäre, in den Thatsachen selbst, sowie wir sie bis dahin kennen gelernt haben, der stellvertretende Charakter der Leistung Christi gelegen ist. Gewiss verbindet sich das *ἀντὶ πολλῶν* Mtth. 20, 28 (Mrc. 10, 45) nicht mit *δοῦναι* sondern mit *λύτρον*, gleichwie das *ὑπὲρ πάντων* 1 Tim. 2, 6 nicht mit *δοὺς* sondern mit *ἀντίλυτρον*, indem hier beidemale mit *ἀντί* die Gegenleistung für eine andere, dadurch bedingte und ihr entsprechende Leistung ausgedrückt wird: aber eben indem das Lösegeld von Christo mit seinem Leben als Gegenleistung zur Erledigung der in Haft, nämlich in Schuld- und Todeshaft, Befindlichen gezahlt ward, war es doch nicht eine beliebige, zufällige Leistung die Solches bewirkte, sondern die zu jener Wirkung in entsprechendem Verhältniss stand, ein Aequivalent für die Erledigung der Verhafteten. Das Lösegeld, welches die Gefangenen zu ihrer Befreiung hätten zahlen müssen wenn sie überhaupt befreit werden wollten, aber nicht zahlen konnten, hat Christus für sie gezahlt — damit haben wir

dem Gedanken der Stellvertretung, der *satisfactio vicaria*, wie er aus den bisher erörterten Thatsachen sich ergiebt, Ausdruck gegeben. Und es dürfte doch recht schwer halten, wenn man sich dem Eindruck der angeführten Schriftstellen oder solcher wie Gal. 3, 13; 2 Cor. 5, 15, 21; 1 Pet. 2, 24; Col. 2, 14 vorurtheilsfrei überlässt, dem so oder anders hierin auftauchenden und durchbrechenden Gedanken der stellvertretenden Leistung Christi sich völlig zu entziehen. Jedenfalls hat es die Kirche nicht gethan, und in den praktischen Zeugnissen ihres Glaubens, wie z. B. in den Passionsliedern, macht das Bewusstsein der stellvertretenden Genugthuung Christi in so lebendiger Weise sich geltend, dass es unmöglich ist darin bloss eine für den Glauben irrelevante Theorie zu erblicken. Aber freilich müssen wir nun gleich hinzusetzen, dass diese Stellvertretung, wenn anders sie übereinstimmen soll mit dem Begriffe der heilbringenden Sühnung, anders und schärfer gefasst werden muss als Dieses in der älteren evangelischen Theologie geschah. Es war eine Verirrung, wenn man Christum die Strafe erduldet haben liess welche der gefallene Mensch als unerlöster zu erdulden gehabt haben würde, und nun von diesem schriftlosen Theologumen zu der leidigen Untersuchung kam, inwiefern Christi Erduldung der Höllenstrafen, da doch keine ewige, gleichwerthig gewesen sei mit der ihrer Natur nach endlosen Qual der Verdammten. Gemäss den Ergebnissen von denen wir herkommen würde der sündige Mensch als unerlöster allerdings das Gesetz durch widerwillige Unterwerfung unter die Strafe gesühnt haben; aber Das ist nicht die Sühnung, welche Gott als heilbringende dem gefallenen Menschengeschlechte in seinem Erlösungsrathschlusse vorgesehen und welche der Sohn Gottes als der andere Adam vollzogen. Das Wesen jener Sühnung, bei welcher die Person des Sünders nicht gerettet wird, würde darin bestanden haben dass der Sünder für immer unter der Obmacht Satans geblieben wäre, wogegen das Wesen der Gehorsamsleistung Christi, der heilbringenden Sühnung, dieses war dass er den Satan leidend entmächtigte. Ebendarum dass es nicht zu jener Sühnung käme, bei welcher dem Gesetz widerwillig und ohne Gewinn für den Sünder Satisfaction zu Theil

wird, ist es nach Gottes Gnadenrathe zu dieser Sühnung gekommen, welche der gottmenschliche Heilsmittler und in ihm das Menschengeschlecht geleistet hat. Das Wesen der Erduldung der Höllenstrafen, wenn wir's mit dem Ausdrucke und mit der Sache genau nehmen, ist widerwillige und darum hoffnungslose Erleidung der Repression des Gesetzes; das Wesen der Straferduldung Christi ist willige, darum aussichtsvolle, heilbringende Unterstellung unter den Fluch des Gesetzes. Müsste man behufs der Stellvertretung Christi fordern dass er gelitten habe was die verdammte Menschheit hätte leiden müssen, so wäre die *satisfactio vicaria* hinfällig, da Christus eben Dieses nicht gelitten. Die Stellvertretung des Heilsmittlers ist erst dann eine präcise und congruente, wenn er das Lösegeld bezahlt hat, welches die Gefangenen hätten zahlen müssen um der Haft ledig zu gehen — nicht aber, wenn sich's um Erduldung Dessen handelte, was die Gefangenen hätten ausstehen müssen wenn sie nicht erlöst worden wären. Denn der Gedanke der Stellvertretung ist nur solange ein correcter, dem Thatbestande entsprechender, als man ihn immer wieder umsetzen kann in den von der Identität des Subjectes, in welchem er wurzelt: dem Weibessamen kam es zu vermöge des Gnadenrathschlusses Gottes, damit er nicht der ewigen Verdammniss verfiele, die heilbringende Sühnung zu vollziehen, den Satan zu entmächtigen; und der Weibessame hat es gethan in dem gottmenschlichen Heilsmittler, dem anderen Adam. Erst nachdem man so unterschieden und gesondert was die ältere Theologie aus Missverstand ineinanderwirft, mag man auch das Wahrheitsmoment hervorheben welches jenem Missverstand zu Grunde liegt. Der Tod ist es in welchem die Reaction des strafenden absoluten Gottes wider die menschliche Sünde sich zusammenfasst, und ewiger Tod ist die Strafe unversöhnter, bleibender Sünde. Selbstverständlich können wir jenen dem das sündige Menschengeschlecht anheimgefallen ist, und diesen, dem es ohne Dazwischenkunft der Erlösung anheimgefallen sein würde, nicht in Gegensatz zu einander stellen wollen, da ja das Wesen des zweiten schon mit dem ersten gegeben ist und der erste in dem zweiten sich lediglich vollendet. Insofern also kann man von einer Iden-

tität Dessen reden was Christus erduldet hat und was die unerlöste Menschheit zu erdulden gehabt haben würde. Aber man darf es nur, indem man zugleich die vorhin erörterte Differenz festhält, die inmitten jener Identität besteht; Tod, Abstossung von Gott dem alleinigen Quell des Lebens, insofern dem Wesen nach das Gleiche wie die schlüssliche Verdammniss ist es was Christus erlitten, und doch nicht der ewige Tod, der in der definitiven Abstossung der unerlösbaren Creatur besteht. Es ist Gottverlassenheit, welche Christus am Kreuze (Mtth. 27, 46) und ohne Zweifel schon bei dem ἐκθαμβεῖσθαι und ἀδημονεῖν im Garten Gethsemane (Mrc. 14, 33) empfunden, ein schon überall in dem früheren Leben Christi, wo immer die *passio magna* sich vorbereitete, für ihn spürbares Leiden, ein solches Leiden welches in dem anderen Tode sich vollendet; und doch anders als letzteres, insofern der Gekreuzigte den Anfang des 22. Psalms nur auf seine Lippen nimmt um diesen damit als Ganzes sich anzueignen, und inmitten solcher Gottverlassenheit unlösbar sich verbunden weiss dem Gotte welcher ihn verlassen. Hierin, in dieser unentwegten Festhaltung des Gottes der ihn verlassen und dem Tode preisgegeben, gewahren wir wiederum jenes charakteristische Moment der heilbringenden Sühnung, wornach dieselbe in der willigen, gotteinigen Erduldung des Strafverhängnisses Gottes besteht. Und eben Dieses erweist sich auch als schlechthin nothwendig in Anbetracht der Thatsache, dass es nicht der Menschensohn für sich, sondern der Menschen- und Gottessohn war welcher Solches erduldete. Verlassen von Gott konnte sich dieser in seinem das Logosbewusstsein in sich fassenden Menschenbewusstsein nur fühlen, indem er zugleich unlösbar mit Gott verbunden blieb und Den der ihn verlassen als seinen Gott bekannte. Auch hier, auf dieser äussersten Spitze des Leidensgehorsams, haben wir uns zu erinnern, dass von der dabei Statt findenden *communicatio idiomatum* das Gleiche gilt was oben hinsichtlich des Leidens Jesu Christi überhaupt festgestellt wurde: die göttliche Natur ist es welche der Gottverlassenheit auch an ihrem Theile inne wird, nämlich vermöge und vermittelst des Menschenbewusstseins in welches sie eingegangen, und weil auch

diesem Leiden zu Grunde liegt die das gesammte Erlösungswerk bedingende Liebe des incarnirten und entäusserten Logos.

12. Wenn man neuerdings behauptet hat, mit der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi sei die altkirchliche, namentlich durch Luther erneuerte, von Christi Ueberwindung des Teufels unverträglich (v. Hofmann), so ist diese Behauptung schon durch die bisherige Zusammenfassung jener Momente thatsächlich als irrthümliche erwiesen und es erübrigt nur, den Irrthum noch in der Kürze als solchen zu constatiren. Die Ueberwindung des Teufels, nämlich seine Entmächtigung als Dessen der durch die Sünde über die Menschen Gewalt hat und das Strafgericht des Todes als Ausrichter des göttlichen Zornes an ihnen vollstreckt, fällt in Eins zusammen mit jener stellvertretenden sühnenden Leistung, wodurch die in Schuld- und Strafhaft befindliche Menschheit daraus gelöst ward. Hat man daraus gefolgert (Böhl), es werde hiermit die Unterstellung unter den Zorn Gottes abgewiesen und die Aeusserung der satanischen Macht mit dem Verhängniss des göttlichen Zorns identificirt, so bedurfte es freilich eines ganz besonderen Masses von Flüchtigkeit beim Lesen oder von Uebelwollen, um mir eine solche Meinung unterzuschieben. Ich habe ausdrücklich geläugnet, dass in dem Coincidiren des einen Momentes mit dem anderen eine sachliche Identität beider gesetzt sei. Aber zum theologischen Verständniss der Sache gehört allerdings Dieses, dass man das Eine, die Erfahrung des göttlichen Zornes, nicht *neben* das Andre, die Untergebung unter Satans Gewalt, stelle; denn so gewiss jenes nicht minder Thatsache ist wie dieses, so wollen doch diese Thatsachen als *in einander* liegende, *miteinander* sich vollziehende aufgefasst sein. Sonst macht man aus ihnen etwas Anderes als was sie in Wirklichkeit sind. Das Coincidiren des einen Momentes mit dem andern ist im Grunde schon dadurch bedingt, dass in den Gesetzesdruck und Gesetzesfluch welcher auf Christum sich legte hineingenommen werden muss die menschliche Sünde, die Anfeindung der Welt, das ungerechte Gericht, durch deren Vermittelung es mit ihm zum Leiden und Sterben kam. Wenn das Uebel, von dem der sündige Mensch getroffen

wird und womit sich das Strafgericht über seine Sünde vollzieht, sehr wesentlich auch von der Sünde Andrer verursacht wird, ohne dass es darum aufhört von Gott zur Strafe über den Sünder gesetzt zu sein, so gilt ja nothwendig auch das Gleiche von Satan, dessen Mancipien und Organe die Knechte der Sünde, diese Urheber des Uebels, sind: sein eignes Gelüsten erfüllend mit der Bewirkung des Uebels und des Todes steht er doch dabei in Gottes Hand, der ihn und durch seinen Dienst die sündige Menschheit strafend reprimirt (vgl. §. 26, 2). Und während wir nicht von jedem Uebel welches den sündigen Menschen trifft behaupten können, dass es durch andere der Sünde dienende Menschen vermittelt sei, so liegt es dagegen in der Stellung die wir auf Grund der Schrift dem Teufel gegenüber der gefallenen Menschheit zuzuschreiben hatten, dass auf ihn als creatürlichen Ursächer alles Uebel sich zurückführe. Denn diese Thatsache ist zweifellos gegeben zugleich mit der andern dass Satan der Gewalthaber des Todes ist (Hebr. 2, 14), in welchem die Repression Gottes wider die Sünde sich zusammenfasst und welchem alle die ihr vermeinten Uebel zustreben. Christi freiwillige Untergebung unter solches Uebel und unter den Tod war demnach thatsächlich und nothwendig Untergebung unter Satans Gewalt; und umgekehrt, die Hingabe unter Satans Gewalt führte mit sich die Untergebung unter Uebel und Tod. Das freiwillige Leiden und Sterben des Heilsmittlers, diese Aufsichnahme des göttlichen Gerichtes über die Menschheit, die in ihm als dem anderen Adam sich zusammenfasste, in völliger Einigkeit mit dem Willen des Vaters, sühnte mit erlösender Wirkung die menschliche Schuld; und eben dasselbe entmächtigte den Satan, dem er sich untergeben und dessen Anrecht und Gewalt über die Menschheit und über Den welcher gliedlich dieser Menschheit angehörte nur durch die ungesühnte Schuld derselben sich vermittelt. Gleichwie nun die heilbringende Sühnung in einem Processe verläuft, der in dem willig ertragenen Tode sich vollendet, so dürfen wir demgemäss auch die Entmächtigung des Satans im Kampfe mit ihm durch das ganze Leben des Heilsmittlers bis zu dessen Tode sich hindurchziehen lassen: jedes Leiden Christi war eine Versuchung

für ihn, ein Angefasstwerden von dem Versucher (πέπονθεν πειρασθείς Hebr. 2, 18), und jedes willige Ertragen des Leidens war ein Bestehen der Versuchung und eine Entmächtigung des Versuchers. Das Eine wie das Andere culminirte im Tode, mit dessen freiwilliger Uebernahme Christus die Sünden der Welt endgiltig sühnte und bei diesem äussersten und letzten Angriff Satans ihn definitiv bemeisterte. Es ist eine Probe richtigen Verständnisses des Erlösungswerkes Christi dass man diese ineinander gelegenen Momente seines Vollzugs nicht widereinandersetze, gleichwie wir früher Einspruch dagegen erheben mussten, dass man sich auf die Liebe Gottes aus welcher das Erlösungswerk stammt beriefe als unverträglich mit einer von Gott für sich erforderten Sühnung.

13. Gleichwie mit der Sühnung, dieser stellvertretenden Genugthuung, Erlösung gesetzt ist, nämlich Loskaufung und Losmachung des Menschengeschlechtes aus seiner Schuld- und Strafhaft, so nicht minder Versöhnung, gemäss Dem dass auch in der urkundlichen Schrift dem ἱλάσκεσθαι und der ἀπολύτρωσις die καταλλαγή zur Seite tritt. Es ist begreiflich, dass die Schrift nicht darauf ausgeht das innere Verhältniss dieser Acte und Momente der heilsmittlerischen Leistung Christi zu einander ans Licht zu stellen, dahingegen sie das Ganze dieser Leistung ebenso mit dem Ausdruck der Versöhnung (vgl. 2 Cor. 5, 19 mit Col. 1, 20, 21; Rom. 11, 15) bezeichnet wie mit denen der Sühnung und der Erlösung (vgl. oben N. 11). Auch darin stimmt, wie wir früher gesehen, das καταλλάσσειν mit dem ἱλάσκεσθαι überein, dass es zu seinem Objecte nicht Gott sondern die Welt, die Menschen hat als mit Gott zu versöhnende, wogegen Gott als das Subject der Versöhnung erscheint (vgl. 2 Cor. 5, 19). Hierüber nun an unserm Orte Etwas hinzufügen, erachten wir für unnöthig, da für das καταλλάσσειν in dieser Hinsicht das Gleiche gelten muss wie bezüglich des ἱλάσκεσθαι, und die Missverständnisse welche an jenen Schriftsprachgebrauch sich angeknüpft haben hinlänglich schon beleuchtet und zurückgewiesen worden sind. Aber allerdings erfordert es die Klarheit des dogmatischen Verständnisses, der Correlation und Bedingtheit sich bewusst zu

werden in welcher die Versöhnung *(reconciliatio)* zur Sühnung *(expiatio)* steht, sowie zu der damit verbundenen Erlösung *(redemtio)*. Ist die Sühnung wofür wir sie erkannt haben, eine Leistung durch welche der strafend-fordernde Anspruch des göttlichen Gesetzes an den Sünder befriedigt wird, so folgt daraus mit zwingender Nothwendigkeit, dass auf Grund solcher Sühnung Versöhnung eintreten muss, nämlich Aufhebung der Spannung welche von wegen der Feindschaft des Sünders wider Gott und des Zornes Gottes wider den Sünder zwischen ihnen bestand. Die Versöhnung mit Gott ist daher nach dieser Seite betrachtet ebenso gewiss die Wirkung der Sühnung, wie auf der andern Seite die Lösung des Schuld- und Strafverhältnisses, welches ja das Dasein und Andauern der menschlichen Gottesfeindschaft und des göttlichen Zornes zur Voraussetzung hat, auf der Sühnung beruht mit welcher der Preis für jene Lösung bezahlt wird. Denkt man bei der Aussage von der Erlösung an die Erlegung des Kaufpreises und Lösegeldes, so fällt ihre Leistung selbstverständlich mit der sühnenden zusammen; denkt man dagegen an die hierdurch bedingte Lösung oder Losmachung, so deckt sich dieselbe wiederum ihrem Wesen nach mit der Versöhnung. Während nun die Wahrheit dieser Folgesätze mit der Richtigkeit unsrer Voraussetzungen steht und fällt, daher es denn eines anderen Beweises hiefür nicht bedarf, so haben wir aus demselben Grunde lediglich in Erinnerung zu bringen, dass die erlösende und versöhnende Wirkung der heilsmittlerischen Leistung Christi dem Menschengeschlechte in demselben Umfange, nämlich in seiner Totalität gilt, in welchem Dieses früher von der Erlösungsidee zur Aussage kam (vgl. §. 20, 7). Ist doch als das Object des *καταλλάσσειν* ausdrücklich der Kosmos schlechthin bezeichnet (2 Cor. 5, 19) und als Object des *ἀποκαταλλάσσειν* das Universum (Col. 1, 20), mit derselben Allgemeinheit wie sonst auf die Liebe Gottes zur Welt überhaupt die Sendung des Sohnes zurückgeführt wird (Joh. 3, 16) und die Sünden der ganzen Welt als Object der Sühnung Christi erscheinen (1 Joh. 2, 2). Um der Universalität der sühnenden und versöhnenden Wirkung Christi versichert zu sein, brauchten wir in der That diese speciellen

Schriftzeugnisse gar nicht, da ja die ganze bisherige Entwickelung der Regeneration ein vollgenügender Beweis dafür ist; und ebenso wenig werden wir noch auszuführen nöthig haben, dass wenn als Lösegeld „für Viele" (Mtth. 20, 28) das Leben Christi dahingegeben worden ist, Dies nicht im Widerspruch steht mit der Gabe des Lösegeldes „für Alle" (1 Tim. 2, 6), da ja auch sonst *πολλοί* und *πάντες* in dieser Hinsicht wechseln (vgl. Rom. 5, 15—19), je nachdem bloss auf die dem Einen gegenüberstehende Menge, die Vielzahl, oder zugleich darauf reflectirt wird dass diese Vielen Alle sind. Aber wenn der frühere confessionelle Streit über diesen Punkt jetzt billig ein Ende haben sollte, wie es ja auch thatsächlich zumeist der Fall ist, so tritt doch nun um so mehr die Frage an uns heran, ob und in welchem Sinne nach dem Vollzug solcher schlechthin giltigen Sühnung, Erlösung und Versöhnung es gleichwohl noch einer subjectiven Leistung auf Seiten der einzelnen Menschen bedarf, um wirklich gesühnt, erlöst und mit Gott versöhnt zu sein. Diese so oder anders gestellte und beantwortete Frage konnte nach zwei Seiten hin irreleiten, insofern ihre Bejahung einerseits die Wirklichkeit und Zureichenheit des Erlösungswerkes Christi zu erschüttern drohte, andrerseits doch wenigstens dem Wahn von der Particularität seiner Geltung, als bloss auf die Gläubigen sich beziehender, Nahrung zuzuführen schien. Nun liegt es wohl auf der Hand, dass die vollständige Lösung dieser Frage aufgespart werden muss bis dahin, wo wir von der aus Christo dem Gottmenschen erwachsenden Menschheit Gottes zu reden haben werden. Nur damit man schon jetzt den richtigen Aspect der Sache gewinne und sich durch den Ausblick auf die Verwirklichung des Erlösungswerkes lediglich unter einem Theile des natürlichen Menschengeschlechtes nicht die Klarheit und Sicherheit der bisherigen Ergebnisse trüben lasse, soll hier einstweilen bemerkt sein, dass doch Beides, sowohl die Abscheidung jener subjectiven Verwirklichung von dem objectiv giltigen Erlösungswerk als auch und vollends die Entgegensetzung des Einen wider das Andere, auf einer Abstraction beruht die an ihrem Theile erst die Schwierigkeiten des Verständnisses hervorbringt. Die sühnende Leistung

Christi existirt ja weder in der Wirklichkeit noch im Sinne des göttlichen Erlösungsrathschlusses anders als behufs ihrer Auswirkung in einer aus Christo dem Gottmenschen stammenden Menschheit Gottes, so dass es demnach irrig ist diese Auswirkung die lediglich mit den Potenzen jener Leistung geschieht von ihr loszutrennen; nur unsre stückhafte Anschauung, unser discursives Denken sondert das Eine von dem Andern, während es sachlich zusammengehört und darum auch von dem dogmatischen Erkennen zusammengefasst sein will. Und so wenig widerspricht die Particularität der Heilsgemeinde der Universalität der Heilswirkung, der für Alle giltigen Sühnung und Erlösung, dass vielmehr gerade durch letztere die erstere realisirt wird. Auf Alle erstreckt sich die Leistung Christi, damit ein Jeder in die Lage komme aus einem natürlichen Menschen ein Mensch Gottes zu werden: denn Niemand scheidet sich von der Zahl der Erlösten aus, dem nicht die Erlösung auch vermeint wäre und der nicht die ihm gewordenen Erlösungskräfte zu solcher Selbstbesonderung missbraucht.

14. Verglichen mit der hergebrachten Darstellung des Erlösungswerkes Christi wird es auffallen, dass wir bisher unterlassen haben dasselbe als Opfer zu bezeichnen und dem priesterlichen Amte Christi einzuordnen. Nun dürfte aber die Richtigkeit wenigstens der letzteren Unterlassung schon daraus erhellen, dass man unter das *munus Christi sacerdotale* eine doppelte Function des Heilsmittlers zu befassen pflegt, die Satisfaction und die Intercession, und dass die letztere wenn auch nicht ausschliesslich so doch hauptsächlich jenseits des vollbrachten Erlösungswerkes fällt, in das Leben des Erhöheten. Diese Intercession, auch soweit sie in den Tagen des Fleisches Christi Statt gefunden, beruht thatsächlich auf dem Erlösungswerk, dem vollbrachten oder dem zu vollbringenden, kann also da noch nicht zur Sprache kommen wo der Charakter des Erlösungswerkes selbst erst in Frage steht. Ebendeshalb taugt es nicht die Kategorie des priesterlichen oder hohepriesterlichen Amtes vonvornherein behufs der Verständigung über das sühnende und genugthuende Werk Christi anzuwenden, da man dadurch jedenfalls über die hier noch ein-

zuhaltenden Schranken des irdisch-geschichtlichen Werdens hinausgeführt würde, über die Zeit der Erniedrigung Jesu und seines heilsmittlerischen Gehorsams. Und wenn es wahr wäre, was man ja häufig behauptet hat, dass nach der Auffassung des Hebräerbriefs die hohepriesterliche Function Christi überhaupt erst mit seiner Erhöhung begänne, so würden damit die Gründe für unser Verfahren sich lediglich verstärken. Grösserem Bedenken dürfte vielleicht unsre andre Unterlassung begegnen, dass wir einstweilen darauf verzichtet haben die sühnende Leistung Christi als Opfer darzustellen, als welches sie doch zweifellos in der Schrift erscheint und darum auch ebenso gewiss dogmatisch begriffen sein will. Indessen folgt doch aus dieser Schriftthatsache allein keineswegs, dass wir für das Verständniss des Erlösungswerkes mit dem Opferbegriff zu beginnen hätten; gleichwie auch der Prophet die sühnende Leistung des Knechtes Gottes darstellt ohne sie sofort als Opfer zu charakterisiren (vgl. Jes. 53. 1 ff. mit v. 10). Und im Hinblick auf die auseinandergehenden Auffassungen des Opfers und seiner satisfactorischen Wirkung möchte es vonvornherein als ein Gewinn für die Lehrdarstellung erscheinen, wenn sie zunächst unabhängig von irgend welcher Opfertheorie das Wesen der heilsmittlerischen Leistung Christi zu bestimmen vermag. Wir werden hierin bestärkt durch die Erwägung, dass doch unmöglich das Verständniss der realen leibhaften Sühnung abhängig gemacht werden kann von den Umrissen ihrer schattenhaften Vorbilder (Col. 2, 17), dahingegen umgekehrt die Bedeutung der letzteren aus der körperlichen Realität deren Abschattung sie waren sich ergeben muss. Und auch Dies lassen wir nicht unbeachtet, dass der Opferbegriff im Allgemeinen ein viel weiterer ist, als dass er unmittelbar auf die sühnende Leistung Christ angewendet werden könnte, dass daher jedenfalls nur hinsichtlich der blutigen Opfer des A. T. der homogene Charakter des Opfers Christi nachweisbar sein wird. Dies Alles vorausgeschickt will nun allerdings unsre frühere Darstellung von der sühnenden Leistung Christi damit ergänzt sein, dass wir diese seine Selbsthingabe in den Tod als ein von ihm dargebrachtes Opfer, als das abschliessende und vollendende Opfer bezeichnen,

auf welches die schattenhaften Opfer des A. T., soweit sie sühnenden Charakter an sich trugen, als auf ihre Erfüllung hinzielten. Zwar nicht 2 Cor. 5, 21 noch auch Rom. 3, 25 werden wir als Beweisstellen dafür zu bezeichnen haben, da mit ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησε dort keinesfalls gesagt ist, dass Gott den Sündlosen für uns zum Sündopfer gemacht habe — zur Sünde hat er ihn für uns gemacht indem er ihn in die Reihe der Sünder eintreten liess als den welcher die Gesammtsünde, die Sünde schlechthin, und darum auch den Fluch der Sünde (vgl. Gal. 3, 13) auf sich nahm; und da hier eine speciellere Bedeutung von ἱλαστήριον, nämlich die von Sühnopfer, statt der allgemeineren des Sühnmittels durch den Zusammenhang nicht gefordert ist. Dagegen wird man wohl trotz mannigfachen Widerspruchs dabei beharren dürfen, dass der Täufer Christum ὁ ἀμνὸς τοῦ ϑεοῦ (Joh. 1, 29, 36) nennt im Hinblick auf das ATliche Passalamm, als dessen Antitypus ja auch sonst Christus erscheint (vgl. Joh. 19, 33 ff., 1 Cor. 5, 7), und dass im Hinblick auf die einstige Errettung Israels durch das Blut des Passalammes, das insoferne als Opferlamm gedacht sein will, das αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου von Christo als Opferlamm ausgesagt wird. Bezieht sich doch auch die Prädicirung Christi als untadeligen und fehllosen Lammes, durch dessen kostbares Blut Erlösung bewirkt worden sei (1 Petr. 1, 19) — denn nicht bloss wird das Blutvergiessen Christi mit dem Vergiessen des Blutes eines fehllosen Lammes verglichen (gegen v. Hofmann) — zweifellos auf Christum als Antitypus jenes ATlichen Passalammes, durch dessen Blut damals dem Volke Erlösung zu Theil wurde. Und ebenso klar ist, dass wenn es von Christo heisst er habe unsre Sünden selbst hinaufgetragen in und mit seinem Leibe auf das Holz (1 Pet. 2, 24), dieser Aussage der Gedanke an ein opferndes Thun Christi zu Grunde liegt, an eine Hingabe des eignen Leibes und Lebens zum Sühnopfer in den Tod. Endlich spricht, von den Stellen des Hebräerbriefs hier noch abgesehen, Paulus Eph. 5, 2 es direct aus, dass Christus aus dem Motiv seiner Liebe gegen uns sich selbst als Opfergabe und Schlachtopfer Gotte für uns dargebracht habe; wo denn nun das Zusammenfallen des opfernden Subjectes mit dem Object

des Opfers unter den bisherigen Schriftzeugnissen am Deutlichsten zum Ausdruck kommt. Man sieht aus diesen Zeugnissen jedenfalls, dass alle Momente welche wir vordem in dem sühnenenden Tode Christi gefunden — selbstverständlich das der Ueberwindung Satans ausgenommen — in der Subsumtion der Selbsthingabe Christi unter den Opferbegriff sich wiederfinden; auch jenes der Stellvertretung, wenn doch die Hinnahme unsrer Sünden von Seiten des Sündlosen behufs ihrer Wegnahme, das Hinauftragen unsrer Sünden in und mit seinem Leibe an das Kreuz behufs ihrer Sühnung den Gedanken der *satisfactio vicaria* gar nicht umgehen lässt. Wäre daher bei dem ATlichen Opfer, insbesondere dem blutigen, von Stellvertretung keine Rede und hätte man ein Recht zu sagen, dass die mit כִּפֵּר bezeichnete Bedeckung, wie sie vornehmlich bei dem blutigen Opfer Statt findet, an sich keine Rücksicht auf die Sünde der Menschen einschliesse, sondern nur die Rücksicht darauf dass sie geschaffene Menschen sind welche von der Erhabenheit Gottes mit Vernichtung bedroht würden (Ritschl), so würde damit freilich ein übler Zwiespalt zwischen der NTlichen Einordnung des sühnenden Werkes Christi unter den Opferbegriff und diesem selbst im A. T. sowie dem dort ersichtlichen Zwecke der Kapparah Statt finden. Aber in ersterer Hinsicht wird es wohl bei dem Ergebniss bleiben, welches vor Kurzem v. Orelli (Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1884) im Gegensatz zu Ritschl festgestellt hat. „Als durchgängige Vorstellung ergiebt sich auf religiösem Gebiet, abgesehen noch vom gesetzlich geordneten Cultus, dass die Kapparah auf ein ethisches Missverhältniss sich bezieht, in welchem der Mensch sei es durch eine besondere Schuld sei es durch seinen allgemeinen Zustand der Sündhaftigkeit und Unreinigkeit zu dem heiligen Gotte steht. In Folge besonderer Verschuldung hat er Gottes Zorn zu erwarten, in Folge seiner gemeinmenschlichen Zuständlichkeit, die eine unreine ist, Gottes Heiligkeit als verzehrende zu fürchten, wenn er ihr nahe kommt. Durch den Act der Sühnung nun, welcher im Grunde stets von dem gnädidigen Gott ausgeht, wird dieses Missverhältniss aufgehoben, indem der Herr seinen Zorn umwenden und seiner Heiligkeit eine

Genugthuung bieten lässt, wobei der Sünder verschont bleibt. Wesentlich dieselbe Bedeutung der Kapparah aber finden wir innerhalb der Sphäre des regulären Cultus, wo sie in besonderem Masse und eigenartig zur Anwendung kommt." Was aber das Opfer im Allgemeinen anlangt, so werden wir ohne in das Detail des Opfercultus einzugehen doch wohl, ohne auf begründeten Widerspruch zu stossen, als Thatsache annehmen dürfen, dass die im Opfer überhaupt sich vollziehende Hingabe an Gott auf die Selbsthingabe des Menschen hinziele und sie abbildlich zum Ausdruck bringe. Es spricht sich darin der Gedanke aus, dass der Mensch nur als für Gott seiender, mit Allem, mit dem Besten was er hat an Gott hingegebener seiner Bestimmung genüge; wie denn umdeswillen die Opfer, abgelöst von jener innern Intention des Opfernden, hiermit des ihnen innewohnenden Lebens und Geistes entleert, zu einem werthlosen *opus operatum* herabsinken (vgl. Ps. 50, 8 ff., 51, 18; Jes. 1, 11 ff., Mich. 6, 6 ff. u. a.). Wenn nun dort bei dem blutigen Opfer jene Intention des Opfernden in seiner Handaufstemmung auf das Opferthier sich kundgiebt, wenn das hierbei verströmte Blut als auf den Altar gegebenes vermittelst der Seele (Lev. 17, 11) den Opfernden bedeckt oder sühnt, so legt sich gewiss damit der Gedanke nahe genug dass hier der Opfernde Gotte ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς darbringe (Riehm); wobei man immerhin hinzufügen mag dass nur durch Gottes Gnadenwillen dieser Darbringung solchen Blutes die bedeckende Wirkung zukomme. Aber angesichts Dessen dass nun nach NTlichem Zeugniss in dem verströmten Blute Christi die volle, Gotte für aller Welt Sünde genügende Sühnung gegeben ist, wird man dogmatisch berechtigt sein die Wahl jenes Mittels der Sühnung von Seiten des absoluten Gnadenwillens Gottes nicht als zufällige und willkürliche anzusehen: es wird dabei bleiben dass diese Verströmung von Thierblut und seine sühnende Wirkung ein schattenhaftes Vorbild der in dem Sühnopfer Christi gegebenen Leiblichkeit und Wesenhaftigkeit ist und sein sollte. Hiernach erübrigt uns bloss noch die Erledigung der Frage, wie denn mit dieser Betonung des Opfertodes Christi, der Verströmung seines Blutes am Kreuze, als Mittel der Sühnung, zusammen-

stimmt die früher aufgezeigte Thatsache, dass der in dem ganzen Erlöserleben bewiesene thuend-leidende Gehorsam Christi seine sühnende, dem Menschengeschlechte zu Gute kommende Leistung ist. Während wir sachlich die Beantwortung dieser Frage schon aus den bisher erwähnten Schriftstellen entnehmen könnten, da ja z. B. die Selbsthingabe Christi kraft seiner Liebe zu uns als Opfergabe und Schlachtopfer (Eph. 5, 2) jenes andere Moment thatsächlich in sich schliesst, so leisten uns dagegen die Aussagen des Hebräerbriefs über das Opfer des Herrn auch formell den Dienst, den Einklang der einen Seite des sühnenden Werkes Christi mit der andern hervortreten lassen zu können. Denn im Zusammenhange damit dass Christus sich selbst als Opfer dargebracht (7, 27), Priester, nämlich Hohepriester, und Opfer in Einem (7, 26 ff. u. a.), hebt der Verfasser zugleich den Gehorsam hervor den Christus lernte von Dem das er litt (5, 8), so dass schon dadurch sein sühnendes Leiden aufhört auf dessen letzten Act, den Opfertod, beschränkt zu sein (vgl. 5, 7 mit 4, 15); und indem er die Heiligkeit und Sündlosigkeit dieses sich selbst darbringenden Hohenpriesters als Bedingung der ein für alle Mal sühnenden Wirkung seines Opfers hervorhebt (7, 26; 4, 15), charakterisirt er dies Verhalten Christi schlechthin als Gehorsam gegen den göttlichen Heilswillen (10, 7 ff.). Wir können also rückblickend auf diese gesammte Erörterung sagen, dass kein wesentliches Moment der sühnenden Leistung Christi wie wir sie früher erkannt haben draussen bleibt, indem wir dieselbe unter dem Aspect der priesterlichen Selbstdargabe und Opferung Christi betrachten, dass aber auch mit dieser Betrachtung irgend ein neues Moment, welches zu dem früher gefundenen hinzuträte, sich uns nicht erschlossen hat. Um so mehr dürfte der von uns eingeschlagene Weg sich rechtfertigen, wornach wir nicht gleich vonvornherein, sondern erst nachträglich dazu gekommen sind die sühnende Leistung des Heilsmittlers dem Opferbegriff zu unterstellen.

15. Haben wir es so eben als unthunlich erkannt die sühnende Leistung Christi unter dem Titel des priesterlichen Amtes Christi abzuhandeln, so müssen wir schlüselich noch einen Schritt

weiter gehen und die Einordnung des heilsmittlerischen Werkes Christi unter die hergebrachte Ueberschrift *de triplici Christi officio* überhaupt als ungeeignet und irreführend in Anspruch nehmen. Wir dürfen auf eine Verständigung in diesem Punkte um so eher rechnen, als ja unsre ganze bisherige Darstellung des Erlösungswerkes als geschichtlichen Vollzuges der Erlösungsidee zunächst auf gar nichts Anderes als auf jene sühnende Leistung Christi hindrängte, die wir nun hinreichend charakterisirt haben, und neben welcher eine andere, ihr etwa coordinirte, Leistung schlechthin keinen Platz hat. Denn davon kann doch auch nach der Auffassung der älteren Theologie, welche jener Lehrweise huldigte, keine Rede sein, dass es einer Ergänzung der satisfactorischen Leistung Christi bedurft hätte; und während durch die Nebeneinanderstellung der drei Aemter es den Schein gewinnt, als seien sie drei gleichwerthige Stücke eines sie in sich befassenden Ganzen, eben des *officium Christi*, so zeigt sich bei näherer Betrachtung, dass weder das prophetische noch das königliche Amt mit dem priesterlichen auf gleicher Linie steht, sondern dass beide auf letzteres, oder vielmehr nur auf die darunter beschlossene Sühnung, so oder anderes hin- oder zurückweisen, dieselbe als vollbrachte oder zu vollbringende voraussetzen. Gewiss ist Christus seiner selbst und der mit ihm gegebenen Heils- und Wahrheitsfülle Prophet, bei welchem Object und Subject der prophetischen Verkündigung ebenso zusammenfallen wie bei der satisfactorischen Leistung Opfer und Priester (vgl. Hebr. 1, 1; die Bezeichnung *ὁ λόγος;* Joh. 1, 18; Mtth. 4, 17; Luc. 4, 16 ff. u. v. a.); und wie ihn hiernach das Volk mit Recht als Propheten, als d e n Propheten, als den verheissenen Propheten (vgl. Stellen wie Luc. 7, 16; 24, 19; Joh. 7, 40; Joh. 1, 21; Joh. 6, 14) bezeichnete, obschon darin keineswegs in allen Fällen schon eine Anerkennung seiner messianischen Würde gelegen war (vgl. Mtth. 16, 14; Joh. 1, 20, 21; Joh. 7, 40, 41), so trugen auch die Werke Christi, die wunderbaren vom Vater ihm gegebenen (vgl. Joh. 10, 37 ff. u. a.), zu solcher Bezeugung bei und dürfen daher mit Recht den prophetischen Erweisungen Christi zugezählt werden. Andrerseits nimmt die prophetische Selbstbe-

zeugung Christi zu seinem durch sein ganzes Leben bis in den Tod sich hinziehenden heilsmittlerischen Gehorsam eine analoge Stellung ein, wie wir sie früher, in der für Christum werdenden Menschheit Gottes, dem Offenbarungswort als die Offenbarungsthaten begleitendem und deutendem zuzuschreiben hatten; und wenn, wie an einem späteren Orte des Weiteren darzulegen ist, das Verständniss des sühnenden Werkes Christi wesentlich von dem Verständniss des göttlichen Gesetzes abhängt, gleichwie umgekehrt von jenem dieses, so begreift man auch dass die gesetzdeutende und -aufschliessende Thätigkeit Christi zu seiner prophetischen Wirksamkeit gerechnet sein will. Ohne Zweifel ist somit die prophetische Function Christi eine keineswegs beiläufige und zufällige, sondern wurde ganz nothwendig von ihm geübt, und auch die Dogmatik muss daher dieser Realität eingedenk sein; aber es folgt gar nicht dass Dies hier der Fall sein müsse oder dürfe, wo es sich lediglich um die sühnende, durch Nichts zu ergänzende, Leistung Christi handelt. Vollends klar wird diese Unthunlichkeit, wenn wir hinzunehmen dass ja die prophetische Function Christi mit Nichten auf die Zeit seiner Erniedrigung, innerhalb deren wir hier noch stehen, sich beschränkt, sondern, wenn auch vermittelter Weise, erst recht von seiner Erhöhung an in Vollzug tritt: der deutlichste Beweis dafür dass diese Function mit der satisfactorischen nicht zusammengenommen werden darf. Die Dogmatik, welche an unserm Orte der Erwägung des prophetischen Amtes Christi Raum giebt, ist gar nicht im Stande, diese Function des Heilsmittlers, welche wesentlich in das Gebiet der Heilsaneignung hineinfällt und bis an das Ende der Tage fortdauert, hier durchzuführen. Gleiches nun wiederholt sich bei dem königlichen Amte Christi, wo es vollends in die Augen springt, dass wir damit auf ein Gebiet hinübergezogen würden welches uns an dieser Stelle noch gar nicht zugänglich ist. Denn zwar haben wir Christo das Prädikat des Königs ebenfalls nicht nur als Erhöhetem beizulegen, da er doch ein König war auch unter der Dornenkrone, auf der tiefsten Stufe seiner Erniedrigung (Joh. 18, 37), mit Herrschermacht ausgestattet nicht erst von seiner Auferweckung an (vgl. Mtth. 28, 18 mit 11, 27), gleichwie

auch in den Tagen seines Fleisches sein Königreich ihm nicht bloss ein zukünftiges war (vgl. Mtth. 11, 12; 12, 28; Luc. 17, 21): aber dass die Ausübung dieser königlichen Function, die Herstellung und Vollendung seines Königreichs wesentlich und vornehmlich jenseit seiner Erniedrigung fällt, bedarf ebensowenig eines Beweises als die andre für uns belangreiche Thatsache, dass diese königliche Stellung und Machtübung auch an ihrem Theile sich begründet auf den Vollzug der heilbringenden Sühnung. Sie steht also dieser letzteren Function abermals nicht coordinirt, mit ihr gleichmässig das Geschäft Christi bezeichnend; und dazu kommt weiter dass diese königliche Function Christi, die Herstellung seines Reiches, sehr wesentlich durch das Wort Christ sich vollzieht, sonach mittelst seiner prophetischen Thätigkeit. Also auch diese beiden Functionen, abgesehen von ihrer Beziehung auf die priesterliche, verhalten sich nicht so zu einander wie es gemäss ihrer Nebeneinanderstellung erscheint, als selbständige Grössen. Endlich fällt nun auch die Bethätigung der Intercession Christi, als jenes Stück seiner priesterlichen Function um dessenwiller wir schon die sühnende Leistung nicht wohl dem *officium sacerdotale* unterstellen konnten, auf die gleiche Linie wie die prophetische und die königliche Thätigkeit, nämlich insofern alle miteinander Auswirkungen der vollbrachten Sühnung sind; und diese Intercession steht nicht einfach neben der königlichen Function, sondern lässt sich als Moment derselben einordnen. Wir haben demnach in jenem von der älteren Dogmatik her üblichen Schema das *triplex officium Christi* eine jener logisch spaltenden, in Wahrheit unlogischen, Nebeneinanderstellungen ineinanderliegender und organisch verbundener Momente zu erkennen, wie Dergleichen auch sonst gar häufig dort sich findet und ein Hauptgebrechen dieser Dogmatik ausmacht. Für uns war der Anlass jener Eintheilung hier zu gedenken nur ein kritischer: wir würden sie sonst mit Stillschweigen haben übergehen können.

§. 36. Gleichwie die Entäusserung und Erniedrigung hinzielte auf die Leistung des sühnenden Gehorsams und

ebendadurch in ihrer Eigenthümlichkeit bedingt war, so ist die Erhöhuüg Christi die nothwendige Consequenz der vollbrachten Leistung und empfängt damit ihren eigenthümlichen Charakter. Dem in Einigkeit mit dem Willen Gottes bis in den Tod erzeigten Gehorsam entspricht die Wiedergabe und Wiedernahme des dahingegebenen Lebens und der entäusserten Gottesherrlichkeit: sie erweist sich damit als Siegel und Beglaubigung des vollbrachten Erlösungswerkes. Die Erhöhung Christi als Gegenbild der Entäusserung nebst Erniedrigung ist die Hereinziehung und Umsetzung der menschlichen Bewusstseinsform in welche der Logos eingegangen war in die göttlicbe, so dass fortan das Ich des Logos seiner zugleich als Menschen sich bewusst ist. Principiell ist in dem erhöheten Heilsmittler als dem andern Adam die neue Menschheit gegeben, und all die einzelnen Acte in denen das Leben des Erhöheten verläuft haben die Herstellung und Vollendung dieser Menschheit zu ihrem Ziel.

1. Der Fortschritt von dem Erlösungswerke Christi, zu dessen Vollbringung er sich entäusserte und dessen Darstellung uns somit nicht über den Stand der Erniedrigung hinausführte, zu dem Eintritt und zu den Acten der Erhöhung ist durch den bisherigen Gang, der sich an das thatsächliche Werden des Heilsmittlers anschloss, uns genau vorgezeichnet. So wenig wir von der Erniedrigung Christi reden konnten mit Abstraction von dem Werke welches in den Stand derselben hineinfällt und sie in ihren einzelnen Acten bedingt, so wenig können wir von der Erhöhung Christi handeln, ohne sie in Relation zu diesem Werke zu setzen und ebendamit sie zugleich der Erniedrigung gegenüberzustellen. Durch diese Beziehung auf das Werk Christi erwächst uns das Verständniss der Nothwendigkeit jener Erhöhung, wie früher der Entäusserung und Erniedrigung, nicht einer an sich bestehenden Nothwendigkeit, auf deren Nachweis wir principiell verzichten, wohl aber jener bedingten und relativen, welche

unter Voraussetzung der freiconcipirten Erlösungsidee und hier speciell unter Voraussetzung des geleisteten Erlösergehorsams eintritt. An jener Stelle des Evangeliums Johannis, wo der Sohn Gottes, im Begriffe auf die tiefste Stufe der Erniedrigung hinabzusteigen, zurückblickt auf sein vollbrachtes Werk (17, 4), in dasselbe hereinnehmend was noch zu erfüllen stand (vgl. 19, 28), da setzt sich die Rede fort mit *καὶ νῦν* (v. 5): „und nun verherrliche mich, Vater, bei dir mit der Herrlichkeit welche ich ehe die Welt war bei dir hatte." Diese Wiedergabe also früher besessener, inzwischen entäusserter Herrlichkeit, diese Erhöhung des Heilsmittlers fusst auf der Vollbringung seines Werkes, wird von dem Erniedrigten in Anspruch genommen im Hinblick auf die vollbrachte Leistung. Die causale Beziehung, welche hier in dem Gedankenverhältniss deutlich erkennbar ist, wird als solche ausgesprochen in der andern, paulinischen Stelle, welche von der Erhöhung handelt (Phil. 2, 9): *διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν,* und es wird darum nicht bloss eine menschliche Vorstellungsweise sein sondern der Sache selbst entsprechen, dass die Erhöhung des Sohnes als Retribution erscheint für die Leistung womit er sie verdient. Meritorische Acte waren es welche Christus mittelst seines sühnenden Gehorsams vollzogen; Mühsal (Jes. 53, 11) hat seine Seele erlitten, indem er trug was uns zu tragen oblag und sein Leben zum Schuldopfer einsetzte (Jes. 53, 10): wenn nun auch Dieses eine Leistung war welche er nicht für sich sondern für uns übernommen, so musste doch diese Leistung als die seine zunächst anerkannt werden ehe sie uns zu Gute kommen konnte, und daraus erklärt sich jener Gedanke der Retribution. Er wird sich laben, sagt Jesaia (53, 11), in Folge der Mühsal seiner Seele; und umdeswillen dass er hingegossen sein Leben in den Tod, hat ihm Gott Antheil gegeben unter den Grossen (53, 12). Die sühnende Leistung Christi ist eine zeitliche, begrenzte; sie schliesst sich ab mit dem Hingerissenwerden und der Selbsthingabe in den Tod, als dem Aeussersten was über den Heilsmittler ergehen konnte und worin sein unentwegter Gehorsam sich bewähren sollte; die Sühne für die Sünde, der Gott den Tod angedroht, ist Erleidung des Todes,

willige, mit dem verhängenden Gott einstimmige Erduldung: nun nach Leistung dieser Sühne, nach Darbringung dieses Opfers wird kraft göttlicher Gerechtigkeit der Heilsmittler emporgehoben aus der Tiefe in die er uns zu Gut hinabgetaucht ist — „darum auch hat Gott ihn überauserhöhet." Erst mit dieser seiner Selbsterhöhung wird dann auch Erhöhung zu Theil Denen für welche und an deren Statt er Solches geleistet: „Vater, sagt er (Joh. 17, 24), ich will dass wo ich bin Jene mit mir seien die du mir gegeben, dass sie meine Herrlichkeit sehen"; und er erwartet Dies von dem „gerechten" Vater (v. 25). Allerdings geht nun diese Erhöhung nicht darin auf Retribution von Seiten des Vaters, ein für die Arbeit Christi ihm gegebener Lohn zu sein; denn so wenig seine Gottesherrlichkeit von ihm nur genommen, sein Leben in den Tod gegeben ward, sondern er selbst entäusserte sich jener und gab sein Leben von sich selbst dahin (Joh. 10, 18), so wenig ist auch die Erhöhung ein blosser Empfang und Lohn, sondern Christus nimmt in derselben nach eignem Willen und kraft eigner Machtbefugniss (ἐξουσία a. a. O.) wieder was er zuvor nach eignem Willen dahingegeben. Der Erlösungsrathschluss, dem zufolge der Sohn Gottes in diese Tiefe hinabgestiegen, ist ja zugleich sein eigner, auch wenn und indem er hierbei dem Vater als Anderem gegenübertritt; und besonders deutlich wird uns diese andere Seite der Sache, wenn wir die Leistung Christi unter dem Aspect der Ueberwältigung Satans betrachten. Hier tritt der Gedanke der Retribution von selbst zurück gegenüber der Thatsache, dass der unter Satans Obmacht den Tod Erleidende ihn nicht litt als ein Gottverlassender und ebendamit definitiv den Sieg über Satans Gewalt davontrug. Nun bricht nach Vollendung des Kampfes der Gottesglanz, welcher zuvor sich barg unter der Knechts- und Leidensgestalt, wieder hindurch und als Triumphator erweist sich über die feindlichen Gewalten der vorher ihrer Macht zu erliegen schien (Col. 2, 15).

2. Was es daher immer um das volle Wesen der Erhöhung Christi sein möge — wir werden dasselbe nachher festzustellen versuchen — so tritt doch gemäss dem aufgezeigten Causalnexus alsbald die Nothwendigkeit und die Bedeutung der Auferstehung

Christi im Zusammenhange mit seinem Erlösungswerk hervor. Es kann nicht Wunder nehmen, dass dieselbe Schrift, welche sonst wohl durch den Gehorsam Christi, durch sein Leiden und Sterben, durch sein sühnendes Blutvergiessen unsre Erlösung und Versöhnung bewirkt sein lässt, nun doch wieder an die Auferstehung Christi die gleiche Wirkung anknüpft, und dass auch nach dem kirchlichen Bekenntniss (vgl. §. 35, 2) neben die *obedientia* und die *passio* sich gelegentlich die *resurrectio* stellt. Denn wenngleich die Aussage (Rom. 4, 25) ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν, welche zu der vorhergehenden παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν in Parallele tritt, nach dem Zusammenhang mit v. 24 auf eine Rechtfertigung abgesehen von dem Glauben nicht hinweist sondern eben um dieser Rechtfertigung willen die Auferstehung geschehen sein lässt, so liegen die Dinge doch schon anders bei der Antwort Pauli auf die Frage: τίς ὁ κατακρίνων (Rom. 8, 34), indem der Apostel die nächste solcher Verurtheilung entgegenstehende Thatsache Χριστὸς ὁ ἀποθανών hier überbietet durch die zweite μᾶλλον δὲ καὶ ἐγερθείς, und vollends in der Aussage 1 Cor. 15, 17, wo er die ganze Realität unsres Glaubens, unsrer Erlösung von der Sünde, abhängig macht von der Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi. Die Emphase ferner, womit der Auferstandene durch Maria von Magdala seinen „Brüdern“ sagen lässt er fahre auf zu seinem Vater und zu ihrem Vater, zu seinem Gott und zu ihrem Gott (Joh. 20, 17), lässt diese Bruderschaft und Sohnschaft begründet erscheinen durch seine Auferstehung; und demgemäss wird auch Eph. 2, 5, 6 auf die Lebendigmachung und Auferweckung Christi die unsrige, nämlich aus dem Sündentode, endlich ebendarauf 1 Petr. 1, 3 unsre Wiedergeburt zurückgeführt, ohne dass dort oder hier einer subjectiven Vermittelung Erwähnung geschähe. Es kann daher gar nichts dem Schriftzeugniss Widerstreitenderes gedacht werden als jene Behauptung Schleiermachers, dass die Thatsache der Auferstehung Christi nicht als eigentlicher Bestandtheil der Lehre von der Person Christi zu betrachten sei; und wenn man die Stelle in Erwägung zieht welche von der Apostel Zeiten an diese Thatsache in dem Glaubensbewusstsein der Gemeinde ein-

nimmt, so wird man den Versuch eine christliche Glaubenslehre, die doch dem christlichen Gemeinglauben Ausdruck geben soll, ohne jene Thatsache herzustellen als sinnlos bezeichnen müssen. Man kann Das nur unternehmen, wenn man den meritorischen Charakter des Erlöserlebens und des Todes Christi vornweg läugnet und statt Dessen etwa auf das „Sein Gottes in Christo" seine erlösende Wirksamkeit zurückführt; aber ebendamit ist nun auch der Nerv des gemeinchristlichen Glaubens durchschnitten, und für uns bedarf es Dem gegenüber lediglich des Hinweises auf den Zusammenhang des Einen mit dem Andern. Gleichwie der ganze christliche Glaube auf einem Complex geschichtlich eingetretener Thatsachen beruht, in denen die Erlösungsidee zunächst principiell sich realisirt, so nimmt unter diesen Thatsachen jene der Auferstehung Christi eine hervorragende, weil das Erlösungswerk abschliessende Bedeutung ein. Sühnend ist der Gehorsam Christi, satisfactorisch sein Tod, definitiv seine Bewältigung Satans nur, insofern alle diese Erlöseracte die Auferstehung des Heilmittlers als nächsten nothwendigen Abschluss vor sich haben: sie würden aufhören Jenes zu sein wenn sie nicht auf diese hinzielten. Oder vielmehr: dass jene Leistungen wirklich gewesen wofür der Glaube sie erkennt, sühnend, satisfactorisch, siegreich, bewährt und erweist sich erst durch die Auferstehung, deren Nichteintritt die Thatsache bekunden würde dass Christus dem Drucke des Gesetzes und dem Andrange Satans sich untergeben hätte ohne ihnen schlüsslich gewachsen zu sein. Sein Bleiben im Tode wäre ein Bewältigtsein vom Tode, vom Gewalthaber des Todes. Schleiermacher meint, die Jünger Jesu hätten in ihm den Sohn Gottes erkannt ohne etwas von seiner Auferstehung zu ahnen, und Dasselbe könne dann auch von uns gelten. Als wenn sich's bei dieser Frage bloss um das Erkennen des Sohnes Gottes und nicht an erster Stelle um Christi thatsächliche und wirksame Erlöserthätigkeit handelte! Weder die Jünger würden von Christo factisch erlöst worden sein und darum folgeweise den Erlöser in ihm erkannt haben, wenn nicht seiner Erlöserperson und seinem heilsmittlerischen Gehorsam der Charakter geeignet hätte um dessentwillen dann eben sein Tod in die Auf-

erstehung ausging; noch würde ohne diesen Ausgang nachmals und bis auf den heutigen Tag irgend Jemand von Christo erlöst sein und von ihm ohne Selbsttäuschung sich erlöst erkennen. Wenn man daher, historisch betrachtet, wohl sagen kann, die Thatsache der Auferstehung Christi sei eben so gewiss wie jene der christlichen Kirche, da es bisher Niemand gelungen ist letztere zu erklären ohne Hinzunahme der ersteren, so wird man auch umgekehrt, auf den sachlichen Zusammenhang und auf die Wirkung gesehen, sagen dürfen, die Realität der in der Welt vorhandenen, in der Kirche verwirklichten Erlösung und Versöhnung involvire die Realität der Auferstehung Christi. Und dass diese Auferstehung mehr als ein irgendwie geartetes Fortleben der Persönlichkeit Christi im Geiste, dass sie die Kehrseite seines leiblichen Todes ist, dem Menschen Jesus in seiner Totalität geltend, Das erhellt für uns nicht bloss aus den historischen Zeugnissen die von einer anderen als einer leiblichen Auferstehung Nichts wissen, sondern auch aus dem Begriffe des Menschenwesens wie wir ihn früher fixirt, im Zusammenhange mit jenem des Todes wie wir ihn als Strafe der Sünde erkannt. Es bleibt also unbeschadet dieser eminenten Bedeutung der Auferstehung des Herrn für den Glauben, ja vielmehr wegen dieser Bedeutung dabei dass mit dem Tode des Heilsmittlers sein sühnendes Werk, seine Arbeit in der Bewältigung des Satans vollendet sei: über das *τετέλεσται* am Kreuze (Joh. 19, 30), welches die Hingabe des Geistes in sich begreift, reicht das *opus Christi expiatorium* nicht hinaus. Weil Christus vollständig geleistet was ihm als Erlöser zu leisten oblag, weil von einer weiteren Ergänzung dieser Leistung nicht die Rede sein kann, darum folgt auf seinen sühnenden Tod, und zwar mit Nothwendigkeit, seine Auferstehung: sie ist die nächste Frucht jener vollzogenen Leistung, das göttliche Siegel ihres Vollzugs und ihrer Acceptation, ebendarum das Hauptstück des christlichen Glaubens. Nun ist auf dem einen Punkte wohin zunächst die Entwickelung der Menschheit unter Gottes Gnadenwirksamkeit tendirte, bei dem andern Adam, an Stelle der Todesmacht das Princip des Lebens getreten, eines durch den Tod hindurchgedrungenen, todesmächtigen Lebens: das persönliche Princip, die wirkungskräftige Potenz einer Menschheit

Gottes, die in ihm frei ist und durch ihn frei wird von Sünde, Tod und Verdammniss. „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: es sei denn dass das Waizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibts allein; wo es aber erstirbt, so bringts viele Früchte“ (Joh. 12, 24). „Musste nicht Christus Solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen“ (Luc. 24, 26)?

3. Das Waizenkorn ist in die Erde gelegt und entfaltet scheinbar verwesend gerade jetzt sein im Tode sich bewährendes, durch den Tod hindurchbrechendes Leben. In Anbetracht dieses von Christo selbst gebrauchten Gleichnisses, welches doch mehr als Gleichniss ist, mag es gestattet sein, erst hier, im Lichte der Auferstehung Christi, des zwischen ihr und dem Tode innenliegenden Begräbnisses und zugleich des davon untrennbaren Momentes der Hinabfahrt in den Hades zu gedenken. Denn wenn man sonst wohl diese Momente von einander zu scheiden pflegt, weil das erstere zur Erniedrigung Christi, das andere zu seiner Erlösung gehöre, so wird der Vortheil solcher gleichmässigen Vertheilung durch den Nachtheil aufgewogen, dass zwei sowohl in der Schrift wie im Bekenntniss der Kirche unlösbar verbundenen Stücke auseinandergerissen werden; und die hier einschlagenden dogmatischen Fragen beantworten sich doch erst mit einiger Sicherheit, wenn man zuvor weiss wie sich die Auferstehung Christi zu seinem Tode als Abschluss des sühnenden Leidens und Gehorsams verhält. Auch darum mag es gerathen sein diese beiden Stücke gewissermassen anhangsweise nachzubringen, weil es sowohl dem Zeugniss der Schrift wie dem Glaubensbewusstsein der Gemeinde widerspräche sie als gleichwerthig dem Tod und der Auferstehung Christi an die Seite zu stellen. Unter den nämlichen Gesichtspunkt fallen jene beiden Stücke jedenfalls insofern als sie die nothwendigen Consequenzen des wirklich eingetretenen Todes Christi bezeichnen: wie der entseelte Leib durch das Begräbniss der Erde, so verfällt die des Leibes ledig gewordene Seele dem Todtenreiche. Was immer im Uebrigen es um das ATliche Scheol, den NTlichen Hades sei, so viel steht in alle Wege fest, dass das Abgeschiedensein der Seele in demselben nicht als Beginn eines neuen Lebens, etwa eines gei-

stigen und höheren nach Ablegung der leiblichen Hülle, sondern als Auswirkung des Todes nach der pneumatischen Seite hin angesehen sein will, gleichwie als solche nach der leiblichen Seite die Dahingabe des Leichnams an die Erde. Ebendarum gehören jene beiden Stücke so nothwendig zusammen, wie sie ja auch gewissermassen synonym Act. 2, 27 nebeneinanderstehen. Wenn man nun aber umdeswillen versucht sein könnte beide — nicht bloss das Begräbniss — als Consequenzen des Todes zum Stande der Erniedrigung zu rechnen, so nöthigt uns gerade die genannte Schriftstelle zu einer anderen Auffassung: sie negirt ja im Anschluss an Ps. 16, 8 ff. dass die Seele Christi dem Hades überlassen worden sei, und dass er die Verwesung geschaut habe. Gleichwohl wird damit weder die Thatsache des Begräbnisses noch jene des Descensus geläugnet, sondern nach Massgabe von Act. 2, 24 wird damit nur ausgesagt, inwiefern der Tod dem Christus anheimgefallen ihn nicht bewältigte: weder führte sein Hinabkommen in die Erde, wie sonst bei Gestorbenen, zur Verwesung, noch sein Hinabkommen zum Hades, wie sonst, zu einer Ueberlassung der Seele an den Hades. Mag es daher immerhin richtig sein, die *sepultura Christi* als Begräbniss des wirklich dem Tode anheimgefallenen Leibes dem Stande der Erniedrigung einzurechnen (vgl. Jes. 53, 9), so ist doch die mechanische Abscheidung dieses Stadiums von dem Eintritt der Erhöhung unhaltbar, da wir es hier zugleich mit dem Leibe zu thun haben als dem Waizenkorn welches in die Erde versenkt der Auferstehung entgegenkeimt. Auch in dem praktischen Bewusstsein der Gemeinde ist es doch gar nicht bloss der Gedanke der Erniedrigung, welcher bei der Beerdigung des Leibes Jesu und bei seinem Ruhen im Grabe vorherrscht, sondern zugleich der des beendigten Kampfes, eine Grabesruhe wohin die Mächte der Verwesung nicht eindringen, wo vielmehr schon Auferstehungskräfte weben und wirken. Und ebendamit tritt nun wiederum das Begräbniss in nahe Beziehung mit dem Descensus, bei welchem wir es ebenfalls auf der einen Seite mit einer Wirkung des Todes zu thun haben, aber andrerseits mit einer Rückwirkung auf den Tod die den Gestorbenen schon als Ueberwinder des Todes documentirt. Der

Schoss der Erde (Mtth. 12, 40), der sonst alles Gestorbene in sich aufnimmt und durch die Verwesung auflöst, kann diesen Leib mit seinen Auferstehungskräften nicht behalten; und der Hades, dessen Gewalt sonst alle Abgeschiedenen unter sich zwingt, wird dieses auch zu ihm Eingegangenen als seines Meisters inne. Das Wort Christi an den Schächer Luc. 23, 43 zeigt uns, dass zugleich mit dem Hingehen Jesu in das Reich des Todes sich vollzog der Eintritt in das Paradies, einen Stand vollkommener Gottesgemeinschaft, der das Gegentheil ist eines Beschlossenseins vom Tode und von dem Gewalthaber des Todes. Ebendamit werden wir nun sofort weitergedrängt zur Inbetrachtnahme jener Petrinischen Stelle (1 Pet. 3, 18 ff.), wo von einer sonderlichen Bethätigung des Hingegangenen gegenüber den Geistern im Gefängniss die Rede ist. Denn es wird an diesem Orte nicht nöthig sein ausführlich zu beweisen, dass die *κατώτερα μέρη τῆς γῆς* (Eph. 4, 9), zu denen Christus hinabgestiegen, uns hier nicht berühren; da diese von dem Hades verstanden, worauf doch in dem Context Nichts hindeutet, als Subject zu *κατέβη* im Widerspruch mit dem Citat der bereits auf Erden Weilende (vgl. v. Hofmann z. d. St.) angenommen werden müsste; oder uns des Breiteren mit jener Auffassung der Petrinischen Stelle auseinanderzusetzen welche das *πορευθείς* von dem Hingang Jesu im Geiste zur Zeit Noahs versteht, wozu doch weder das *πορευθείς* selbst, noch der Zusammenhang mit dem Gedanken v. 18, noch auch die Bezeichnung Derer denen die Verkündigung geschehen als *τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα* passen würde. Aepinus ermöglichte sich durch diese Auffassung, wodurch die Aussage des Petrus aufhört mit der Thatsache des Descensus in Beziehung zu stehen, seine Sonderlehre von der Höllenfahrt Christi als einem Theile seines Erlösergehorsams und einem damit verbundenen Leiden, das ebenso meritorischer Art sei wie das vorangehende des Todes. Es versteht sich von selbst, dass dieses Verständniss von Christi Niederfahrt hinfällig ist wenn die Petrinische Stelle sich auf die letztere bezieht, und nicht minder auch jene spiritualistische Verflüchtigung der Thatsache, da man die vor dem Tode und im Tode erlittenen infernalen Schmerzen sich darunter vorstellt. Wenn

wir bei Petrus gar Nichts von einem Leiden Christi bei seinem Descensus lesen, so entspricht Dieses ja durchaus unsrer früher gewonnenen Erkenntniss, dass mit dem Tode Christi, mit der Hingabe seines Geistes, sein sühnender Gehorsam sich vollendete. Und Dieses bleibt feststehen, wie wenig es auch richtig sein mag mit unsern Alten die Niederfahrt erst geschehen sein zu lassen — vermöge eines Missverständnisses von ζωοποιηθείς 1 Petr. 3, 18 — nach der Lebendigmachung, mit verklärtem Leibe, vor der Auferstehung. Wie ja auch davon nicht die Rede sein kann dass diese Auffassung Lehre des kirchlichen Bekenntnisses sei *(de hac re non esse disputandum* F. C. Epit. IX, 2 vgl. mit 1). Wenn θανατωθεὶς μὲν σαρκί nichts Anderes bedeuten kann als getödtet nach dem Fleisch, so ist damit schon über den Sinn von ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι entschieden: nach Seiten des inneren pneumatischen Lebens, welches sonst bei dem natürlichen Menschen vom Tode mitbetroffen, in das Todtenreich hinabgezogen wird, ist alsbald nach dem leiblichen Tode Christo eine Lebendigmachung widerfahren, so dass er nun zwar auch wie jeder Andere der dem Tode verfallen ist in jenes Reich eintrat, aber als ζωοποιηθείς und mit einer Dem entsprechenden Wirkung. Die Wirkung kann nur diese sein, dass Christus, nach Todtenrecht als Gestorbener in das Todtenreich hinabgekommen, hier documentirt was er ist: ἐκήρυξεν, welches κηρύττειν nun selbstverständlich nichts Anderes bedeutet als was sonst im N. T., Verkündigung von Christo. Nur ist es thöricht daraus zu folgern, was weder nach sonstiger Schriftlehre, noch nach dem Zusammenhang der Stelle, wo die zur Zeit Noahs Ungehorsamen erwähnt werden als Typus der gegenwärtig Ungehorsamen, den Christen Feindseligen, anzunehmen gestattet ist, dass jenes κηρύττειν die Intention der Erlösung jener πνεύματα und die eventuelle Verwirklichung dieser Absicht in sich schliesse. Das κηρύττειν, mag es allenthalben Kundgebung von Christo sein, ist nach seiner intendirten Wirkung gemäss der Situation zu fassen in der es Statt findet: was es den Lebenden gegenüber ist, denen das Heil damit angeboten wird, Das ist es darum noch nicht gegenüber den Todten, gegenüber jenen κατ᾽ ἐξοχήν Ungehorsamen. Fälschlich beruft

man sich zum Erweise der Heilsintention auf 4, 6, wo die Rückbeziehung der Worte καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη auf jene von 3, 19 doch schon an der auf jene abgeschiedenen Geister nicht passenden Zweckbestimmung scheitert ἵνα κριθῶσι κατὰ ἀνθρώπους σαρκί. So wenig der Gedanke, dass Gott Lebende und Todte (v. 5) richte, in sich schliesst dass Letztere im Todeszustand, nicht aber bei Leibesleben, gehört haben wornach sie gerichtet werden, so wenig involvirt das νεκροῖς εὐηγγελίσθη nothwendig dass den νεκροί als im Todeszustand Befindlichen das Evangelium verkündigt worden sei. Die Aussage des Apostels scheint veranlasst zu sein durch eine Einrede der βλασφημοῦντες (v. 4), etwa darauf gehend, dass von den Christen die zu ihrem Befremden sich von den weltlichen Lüsten zurückhielten (v. 4) gar Manche hinweggestorben wären ohne Gewinn für dies Leben der Entsagung (vgl. auch 1 Thess. 4, 13). Wozu, mochten sie fragen, ist denn nun auch Todten das Evangelium verkündigt worden? Und der Apostel antwortet darauf: „dazu dass sie zwar gerichtet würden Menschen gemäss am Fleische, leben aber Gotte gemäss im Geist“ — umsonst ist jene evangelische Verkündigung an ihnen ebendeshalb nicht gewesen. Ja vielmehr, sie werden durch dieses zwiefache Widerfahrniss in ihrer Weise dem Herrn gleichgestellt, von welchem es zuvor (3, 18) hiess θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι. Aber wie es sich nun auch mit der speciellen Auslegung dieser Stelle verhalte, jedenfalls haben wir von ihr zur Erklärung von 3, 19, mithin für die uns hier vorliegende Frage nach dem Descensus, abzusehen. Wir dürfen, ohne über das Mass der aus dem Glauben stammenden, für den Glauben relevanten Erkenntniss hinauszugehen, unsre Aussage dahin formuliren, dass Begräbniss und Niederfahrt Christi, in die Mitte gestellt zwischen Tod und Auferstehung des Herrn, eben darum zwar die Auswirkung des Todeszustandes bezeichnen in den Christus eingetreten, aber eine solche wie sie dem Todesüberwinder entspricht: in das Grab gelegt macht er die Stätte der Verwesung zur Stätte des Lebens, in das Todtenreich niedergefahren bekundet er sich als Den welcher den Tod bemeistert hat und darum auch der Hadespforten mächtig ist. Und so ge-

wiss alles Dieses eine nothwendige Consequenz des Erlösergehorsams und des sühnenden Todes ist, so gewiss ist es gleich dem letzteren für uns, uns zu Gute geschehen; wir sollen wissen und uns Dessen geströsten, dass wo immer Christus mit dem Tode zusammentrifft dieser und dessen Gewalthaber an ihm seinen Meister findet.

4. Der Gegensatz zu dem Tode Christi, in welchen die Erniedrigung und die sühnende Leistung Christi zugleich ausgehen, liess uns bei der Frage nach der Erhöhung den Blick zunächst der Auferstehung zuwenden, und daran schloss sich die Würdigung der zwischenliegenden Acte des Begräbnisses und der Niederfahrt. Aber eben der Lebensstand, in welchen der Auferweckte und Auferstandene eintrat, bedarf nun einer näheren Bestimmung, damit die Erhöhung als Gegenbild der Entäusserung und Erniedrigung sich ausweise. Soviel nämlich ist ja vonvornherein klar, dass die Auffassung von der *exinanitio* jener von der *exaltatio* präjudicirt, und dass insofern mit vollem Rechte die ältere Dogmatik Christum nur nach Seiten der angenommenen Menschennatur, die nun in den vollen Gebrauch der Gottesherrlichkeit eintrete, konnte erhöht sein lassen. Die Widerlegung dieser schriftwidrigen Auffassung liegt hinter uns: gleichwie das mit sich identische Subject Jesu Christi, also der Logos bei der Incarnation, Subject der Entäusserung, so ist eben dieses auch zunächst Subject der Erhöhung, unbeschadet der Antheilnahme welche hierbei dem Menschen zukommt, gleichermassen wie wir Dies bei der Erniedrigung gefunden. In demselben Sinne in welchem wir von diesem Subjecte sagten, dass es auf die Gottesherrlichkeit die es von Ewigkeit her besessen verzichtet und Mensch geworden sich selbst erniedrigt habe, in eben demselben sagen wir jetzt von ihm, es habe diese Gottesherrlichkeit zurückgenommen und zurückerhalten. Freilich mit dem starren, schriftwidrigen Begriff der Unveränderlichkeit Gottes, der unsrer älteren Dogmatik das Verständniss dieses Lehrstückes überhaupt erschwerte, vertrug sich im Grunde auch Dieses nicht, dass die wiederempfangene Herrlichkeit wie es scheint keineswegs identisch ist mit der von Ewigkeit her besessenen des Logos, son-

dern bereichert mit der ganzen Gnadenherrlichkeit und Gnadenfülle die auf Grund des Erlösungswerkes Christo innewohnt; auf alle Fälle will doch der Name, welchen Gott dem Erhöheten gegeben (Phil. 2, 9), so gefasst sein dass er die erworbene Erlöserherrlichkeit in sich begreift. Auf diese letztere passt überhaupt die Vorstellung nicht, dass es sich bei der Erhöhung bloss um den Eintritt in den Gebrauch der ewigen Gottesherrlichkeit handele, die die menschliche Natur vom ersten Momente der Menschwerdung an besessen, ohne sich ihrer in der Regel während des irdischen Lebens zu bedienen. Für uns erledigt sich diese Schwierigkeit vollkommen, da wir die Menschwerdung gleichwie die sühnende Leistung des Logos als ewige Bestimmtheit seiner Person auf Grund seiner ewigen Erlöserliebe kennen, und da gemäss dieser Erkenntniss auch der zeitliche Wechsel zwischen Erniedrigung und Erhöhung für das ewig mit sich identische Subject keine Veränderung begründet. Aber diese In-sich-selbst-Gleichheit schliesst nun das zeitliche Werden überhaupt und insonderheit den zeitlichen Uebergang aus dem Stande der Erniedrigung in den Stand der Erhöhung nicht aus. Das absolute Logosbewusstsein, eingegangen bei der Menschwerdung in die Schranken einer sich entwickelnden menschlichen Persönlichkeit, um sich als ewigen Sohn Gottes wissend in Form eines Menschenbewusstseins, hinabgetaucht zuletzt in und mit diesem menschlichen Ich in die Tiefen des Todes, bricht nun aus der Depotenzirung, die es kraft seiner Selbstmächtigkeit vollzogen, zu einer Daseinsweise hindurch, da das göttliche Bewusstsein des Logos die menschliche Bewusstseinsform in die er zuvor eingetreten zu sich hinaufhebt und fortan als dieser Sohn Gottes seiner zugleich als Menschensohnes bewusst ist. Die Einheit der Person bleibt hier nicht minder gewahrt wie im Stande der Erniedrigung, nur dass die Form derselben das Widerspiel derjenigen ist welche jenen charakterisirte. Aus dem Grunde des Menschenbewusstseins zu dem der ewige Logos sich herabgelassen, aus der menschlichen Hülle darein er sich begeben, leuchtet nun das göttliche Ich mit der seinem Wesen adäquaten, wiedergenommenen Herrlichkeit hervor; die früher latente Initiative des Logos wird transparent;

das Menschenwesen, vordem der Ort für das Göttliche, wird von diesem umfasst und überstrahlt, ganz hinauf- und hineingezogen in dessen Gemeinschaft. Auf ein unmittelbares Schriftzeugniss können wir uns desfalls nicht berufen; aber umdeswillen ist doch unsre Aussage nicht ein beliebiges theologisches Comment, welches auch anders sein könnte. Die Voraussetzungen von denen wir herkommen fordern gerade diese Lehrfassung: wenn die Entäusserung sammt der Menschwerdung Dasjenige ist wofür wir sie erkannten, wenn wir darin schriftgemäss gelehrt haben, so ist es auch trotz des mangelnden Einzelzeugnisses schriftgemäss, die Erhöhung, weil als Wiederempfang der göttlichen Herrlichkeit, darum als das genau entsprechende Gegenbild der Entäusserung aufzufassen. Nur wolle man dabei auch hier im Auge behalten dass es sich um die göttliche Ichheit handelt in Form der Sohneshypostase, deren Bedingtheit unbeschadet ihrer Absolutheit es gestattet das Menschenwesen in die volle Gemeinschaft dieses Sohnesbewusstseins emporzuheben. Das Menschenwesen, von Anfang an kraft seiner Gottesebenbildlichkeit darauf angelegt die göttliche Herrlichkeit in sich aufzunehmen, auch der göttlichen Unendlichkeit fähig zu sein, wird nicht dadurch zersprengt, dass nun das unbeschränkte Logosbewusstsein es als dessen persönliches Centrum durchwaltet, indem dieser Gottessohn seiner zunächst als solchen, aber zugleich damit kraft unauflöslicher persönlicher Einheit als Menschensohnes bewusst ist. Wer die menschliche Natur als Dessen fähig setzt, wie wir von Anfang an gethan, Der wird dann auch dabei bleiben dürfen, dass diese völlige Gemeinschaft göttlichen und menschlichen Wesens, welche zunächst wiederum auf dem Punkte der Persönlichkeit aufzuzeigen war, nothwendig und zwar *eo ipso* eine Gemeinschaft der Naturen ist, ohne dass um solcher Gemeinschaft willen das Menschenwesen der ihm eigenthümlichen Idiome, der Creatürlichkeit, Endlichkeit, Räumlichkeit u. s. w. verlustig ginge. Wir kommen auf diese Frage später zurück. Hier soll bloss noch darauf hingewiesen werden, dass an dieser Stelle das Wahrheitsmoment jener monistischen Karikatur gelegen ist, wo man den Menschen blasphemischer Weise auf den Thron Gottes setzt, hier-

mit aber nicht minder das Göttliche entgöttlicht wie das Menschliche entmenschlicht. Ja wohl, unser Bruder, unser Fleisch und Blut, ist zur unbeschränkten, völligen Gemeinschaft mit Gott erhoben, und er will dass die Seinen dort mit ihm seien, damit sie seine Herrlichkeit schauen (Joh. 17, 24). Darin ist's nun zu einer alles menschliche Denken übersteigenden Wahrheit gekommen, dass wir göttlichen Geschlechtes sind (Act. 17, 28). Der phantastische Wahn des sich selbst erhöhenden, deificirenden Menschenwesens reicht nicht von Ferne an diese thatsächliche Herrlichkeit: können wirs mit unsern irdischen Augen nicht durchschauen, so ist doch die Thatsache selbst das Höchste und Herrlichste wohin unser Glaube anbetend aufblickt.

5. Diese Erhöhung ist mit der Auferweckung Christi ihrem Wesen nach vollständig gegeben. Man könnte ja daran denken, dass eine Stufenfolge vielleicht auch im Stande der Erhöhung anzunehmen sei, nachdem wir eine solche im Stande der Erniedrigung wahrgenommen; man könnte zu diesem Zwecke darauf hinweisen, dass ein allmählicher Fortschritt in der Bewältigung der dem Erhöhten entgegenstehenden Feinde (Act. 2, 35 vgl. 1 Cor. 15, 24), insofern auch eine Steigerung seiner Herrlichkeit Statt finde. Indessen bezeichnet dieser Fortschritt nur eine Gradation in der Durchführung, geschichtlichen Actualisirung, der dem Erhöhten zustehenden Herrlichkeit, nicht aber in dieser selbst; und auch der Vergleich mit dem Stande der Erniedrigung führt genau betrachtet nicht weiter, da es hier um das Wesentliche der subjectiven Zuständlichkeit sich handelt und letztere dort unbeschadet der mannigfachen Acte und Momente der Erniedrigung ebenfalls sich gleichbleibt. Erst auf dem Grunde der wesentlichen Selbstgleichheit wollen daher gleichwie im Stande der Erniedrigung so im Stande der Erhöhung die einzelnen Acte derselben unterschieden sein. Nur so bleiben wir in Uebereinstimmung einmal damit, dass Christus den Wiederempfang seiner vormaligen Herrlichkeit sofort nach Vollendung seiner sühnenden Leistung im Tode erwartet (Joh. 17, 5), und dieser Wiederempfang sich nicht als zunächst nur partieller charakterisirt; sodann mit jenen Aussagen der Schrift, wornach Christus als Sohn

Gottes in Macht eingesetzt ward auf Grund der Todtenauferstehung (Rom. 1, 4), und wornach die in Ps. 2, 7 geweissagte Zeugung in's königliche Dasein neutestamentlich (vgl. Act. 13, 32) als durch die Auferstehung Christi realisirt erachtet wird. Wir werden somit hinsichtlich des Masses der Erhöhung keinen Unterschied zu setzen haben zwischen der Auferstehung Christi und seiner Himmelfahrt nebst Sitzen zur rechten Hand Gottes; und es fragt sich nur, wie dann das Eine zu dem Anderen sich verhalte. Man darf wohl sagen, dass sogleich mit der Auferstehung Christi, wie leiblich immer sie gedacht werde, der Uebergang Christi in die überweltliche, für irdische Augen unsichtbare Seinsweise Statt gefunden habe, und dass mithin die Erscheinungen des Auferstandenen nur in einer Versichtbarung (*ἐφανέρωσεν ἑαυτόν* Joh. 21, 1) des an sich Unsichtbaren bestanden. Diese zeitweilige Versichtbarung hatte den Zweck, die Jünger des Herrn, nicht bloss die Apostel sondern die Anfangsgemeinde überhaupt (vgl. 1 Cor. 15, 5—7), des durch den Tod hindurchgedrungenen Lebens des Heilsmittlers, hiermit also der Realität des vollzogenen Erlösungswerkes wiederholt zu versichern. Ebendarum musste, wennschon die verklärte Leiblichkeit Christi den Schranken irdischer Materialität nicht mehr unterlag (vgl. Joh. 20, 19, 26), die Erscheinungsform des Auferstandenen eine solche sein, welche die Identität seiner Persönlichkeit, auch seines dahingegebenen und nun wiedergenommenen Leibes, constatirte (vgl. Joh. 20, 27; Luc. 24, 39 ff.). Daraus erklärt sich zugleich, dass die Weise des Wechselverkehrs, in welchen bei solcher Erscheinung der Auferstandene mit seinen Jüngern trat, trotz der im Uebrigen sich aufdrängenden Verschiedenheit, menschlich-endlichen Charakter an sich trug, einen *ad hoc* von Christo gewollten Charakter, von dem aus auf die Seinsweise des Erhöheten an sich zu schliessen ebenso unberechtigt wäre wie von dem Bezeigen Gottes bei den alttestamentlichen Theophanien auf die an sich seiende göttliche Zuständlichkeit. Die Himmelfahrt Christi wird demnach zu bezeichnen sein als das letztmalige Entschwinden der leiblich-sichtbaren Erscheinung des Auferstandenen, so geartet und von den Jüngern so geschaut, dass ihnen daran das Hinweggenommen- und Versetzt-

werden des Heilandes aus dem irdischen in das himmlische Dasein, seine Erhöhung zu göttlicher Gewalt und Herrlichkeit versinnbildet ward. Damit stimmt überein was der Auferstandene durch Maria von Magdala seinen Brüdern sagen lässt, er fahre auf (ἀναβαίνω), eben jetzt als Auferstandener, zu seinem Vater (Joh. 20, 17); und nicht widerspricht Dem was vorher (a. a. O.) gesagt war: „ich bin noch nicht aufgefahren zu meinem Vater", denn diese Worte verweisen lediglich die Maria für den Gemeinschaftsverkehr welcher mit ἅπτεσθαι indicirt ist aus diesem irdischen Dasein hinweg in eine Zuständlichkeit, wo solches Haften an ihm zulässig sein und Statt finden wird. Wohl aber begreift sich daraus auch die Weise wie in den Evangelien die Himmelfahrt Christi erzählt, resp. verschwiegen und als selbstverständlich vorausgesetzt wird; so dass daher bei Johannes (6, 62) auf das Unzweideutigste von einem bevorstehenden θεωρεῖν der Auffahrt des Menschensohnes die Rede ist, ohne dass nach der Anlage des Evangeliums sich Gelegenheit fand das Ereigniss zu erzählen. Jedenfalls ist es eine in allen Instanzen, historischen wie dogmatischen, vollkommen unhaltbare Stellung, etwa die Auferstehung als geschichtliche Thatsache anzuerkennen, hingegen aber die Thatsächlichkeit der Himmelfahrt zu bezweifeln.

6. Während bei der Auferstehung zunächst nur der Wiedereintritt des dahingegebenen Heilsmittlers in das Leben und ebendamit allerdings sachlich der Wiederempfang der dahingegebenen Herrlichkeit in Betracht kommt, so knüpft sich dagegen an die Himmelfahrt und das damit zusammenfallende Hinsitzen zur Rechten Gottes zugleich der Gedanke derjenigen göttlichen Wirksamkeit und Machtäusserung, wie sie der Erhöhung des Heilsmittlers entspricht und in der Tendenz des vollbrachten Erlösungswerkes gelegen ist. Denn schon in der weissagenden Grundstelle (Ps. 110, 1) ist zweifellos die Bedeutung des Sitzens zur Rechten Jahves die einer Antheilnahme an der nach Aussen hin sich bethätigenden königlichen Macht Gottes, nicht bloss zur Bewältigung der Feinde, sondern auch zur Herstellung eines Volkes (v. 3), eines priesterlichen Volkes, welches sich selbst in heiligen Festgewändern als freiwilliges Opfer seinem Könige zur Verfü-

gung stellt, ihm der selbst ein Priesterkönig ist nach der Weise Melchisedeks. Auf das Letztere nicht minder wie auf das Erstere haben wir Gewicht zu legen, da doch auch bei der neutestamentlichen Aufnahme und Verwendung jener alttestamentlichen Aussage die Erhöhung Christi zur Rechten Gottes in Correlation gesetzt wird zu seiner priesterlichen Sühnung (vgl. Hebr. 1, 3 und 12, 2; aber auch Rom. 8, 34 und 1 Pet. 3, 22), ja geradezu ihm als Hohepriester solch Sitzen zur Rechten des Thrones der Majestät beigelegt (Hebr. 8, 1). Eben für die dogmatische Betrachtungsweise fällt diese Beziehung in's Gewicht, da wir dadurch in den Zusammenhang derjenigen Heilsthatsachen und geistlichen Realitäten zurückversetzt werden durch welche das Werden einer Menschheit Gottes bedingt ist: jede Auffassung der Christologie wäre von Uebel, die nicht auf allen Punkten die Person des Heilsmittlers in jene Beziehung zu setzen wüsste. Damit ist uns nun auch die feste Grenze gezogen für die dogmatische Bestimmung der Herrlichkeit des erhöheten Christus, wie sie zumal in der älteren Theologie an das Sitzen zur Rechten Gottes sich anknüpfte. Denn was wäre damit gewonnen, auch wenn wir's vermöchten und wenn das Schriftzeugniss uns dabei nicht im Stiche liesse, versuchten wir der Herrlichkeit des erhöhten Heilsmittlers an sich, in ihrem Selbstsein, nachzugehen, statt auch hier das „Für uns“, diese Grundkategorie des evangelischen Glaubens, in Anwendung zu bringen? Da ist denn, zunächst wenigstens, die alte Streitfrage für uns im Voraus erledigt, ob das Sitzen zur Rechten Gottes local oder illocal gemeint sei; denn so gewiss der Ausdruck von einer räumlichen Vorstellung ausgeht, so versteht es sich doch gemäss unsrer Erklärung von selbst dass er hier keinen localen Aufenthalt bedeutet, um so weniger als ja gar nicht bloss von der Menschheit, oder gar nur von der Leiblichkeit des erhöhten Christus, sondern von diesem schlechthin die *sessio ad dextram* ausgesagt wird. Freilich haben wir ebendeswegen auch den Gedanken an die Illocalität der damit bezeichneten Seinsweise vorerst fern zu halten und uns darauf zu beschränken, dass sich's dabei um Antheilnahme an der göttlichen Herrscherstellung handelt, auf Grund des vollbrachten Er-

lösungswerkes und zum Zwecke der actuellen Herstellung einer Menschheit Gottes. Wenn wir aber Dieses anzuerkennen und zunächst einzuschärfen haben, so versteht es sich doch nun von selbst, dass von jener göttlichen Herrscherstellung hinsichtlich der Illocalität oder Localität wesentlich Dasselbe gelten muss was von göttlicher Zuständlichkeit und Machtbethätigung überhaupt in ihrem Verhältniss zum Raume. Gleichwie der Logos in seinem absoluten Sohnesbewusstsein unbeschadet seiner Ueberwaltung des Raumes und seiner Fähigkeit darin gegenwärtig wirksam zu sein illocal subsistirt, so gilt selbstverständlich das Gleiche auch hinsichtlich des Menschenwesens welches der Logos zu sich erhöht hat und welches für ihn kein Hinderniss seines absoluten Bewusstseins bildet. Wo immer dieser erhöhte Heilsmittler gegenwärtig ist, da ist er als Gottmensch gegenwärtig, niemals als purer Logos, der er ja nicht ist; und ganz Dasselbe haben wir natürlich auch von dem Verhältniss des Gottmenschen zur Zeit auszusagen. Wir haben ein praktisches Interesse daran diese Antheilnahme unsers erhöheten Bruders an solch göttlicher Seinsweise festzuhalten, nicht bloss im Hinblick auf die Consequenzen dieser Thatsache für die Gegenwart des Herrn im Abendmahle, sondern vor Allem darum, weil die Setzung solcher Antheilnahme identisch ist mit der Gewissheit einen gottmenschlichen Heilsmittler als zu dem Vater erhöheten zu haben. Und daran kann begreiflich das einst viel umstrittene ὃν δεῖ οὐρανὸν δέξασθαι (Act. 3, 21) Nichts ändern, auch wenn man dabei den Himmel als aufnehmenden denkt, statt eine Einnahme des Himmels von Seiten Christi darunter zu verstehen. Denn der Himmel als der die Erde überwaltende Ort Gottes, wie räumlich er auch gemäss der nächsten Vorstellung gedacht werde, widerstrebt doch, eben weil Bezeichnung für den Ort Gottes, jedweder räumlichen Beschränkung: der Himmel und der Himmel Himmel fassen Gott nicht (1 Reg. 8, 27), und in den Himmel ist unser Hohepriester nur so eingegangen dass er zugleich die Himmel durchschritten hat (Hebr. 4, 14), höher geworden als die Himmel (Hebr. 7, 26), aufgefahren über alle Himmel damit er Alles erfülle (Eph. 4, 10; 1, 23). Aber ebenso klar ist und nicht minder im Interesse des

des unmittelbaren christlichen Glaubens gelegen, dass bei dieser Antheilnahme der menschlichen Natur an der göttlichen Omnipräsenz dieselbe in ihrem Wesen nicht verändert, mithin nicht etwa im Widerspruch zu ihrer creatürlichen Beschaffenheit als menschlich-endliche den Schranken des Raumes entnommen sei. Denn unser Glaube geht ja darauf, dass eben diese unsre menschliche Natur zur Antheilnahme an göttlicher Herrlichkeit erhoben sei, was nicht der Fall sein würde, hörte sie bei solcher Antheilnahme auf sie selbst zu sein. Die ältere Theologie unsrer Kirche hat Dies auch im Wesentlichen richtig erkannt und festgehalten, wennschon gemäss dem historischen Anlass des christologischen Streites von dem Leibe Jesu speciell ausgesagt wurde was doch der menschlichen Natur überhaupt gilt. Denn begreiflich ist der Menschengeist Jesu nicht minder räumlich wie der Menschenleib, obwohl die Art der Localität nicht in beiden Fällen die gleiche ist, ebensowenig wie die Räumlichkeit des irdischen und des verklärten Leibes. Darum involvirt denn auch die zweifellose Thatsache, dass der Logos niemals *extra carnem* sei, welche ihre Richtigkeit ebenso für den Stand der Erhöhung wie für den der Erniedrigung, für den Menschgewordenen schlechthin behauptet, nicht von Ferne den Gedanken einer Expansion, einer Aufhebung des menschlichen Leibes Christi: wo überall Christus, da ist er als Logos *in carne* präsent, in allen Räumen und allem Räumlichen ebendarum und insofern gegenwärtig, weil und insofern sie ihm dem illocalen gegenwärtig sind. *Neque enim ea loca, quae sunt in nostris humanis oculis diversa et a se invicem distantia, sunt tot, tanta et talia in oculis divinae maiestatis: sed sicut omnia tempora sunt ei momentum, ita et omnia loca sunt ei unus locus, imo ne punctus quidem loci aut si quid minutius dici potest* (Brenz). Das gilt nun sonderlicher Weise von Christo dem Erhöheten, weil mit der Erhöhung der Logos sein absolutes Bewusstsein aus der menschlichen Schranke zurückgenommen und das Menschenwesen dazu entschränkt hat; und was von des Logos Illocalität im Verhältniss zur menschlichen Localität, Das gilt nothwendig von den göttlichen Idiomen überhaupt im Verhältniss zu den Eigenschaften der menschlichen Natur. Wir müssen

Dieses festhalten als Ergebniss unsrer bisherigen christologischen Erörterungen, ganz abgesehen davon ob und wie jenes Ergebniss in der Lehre vom Abendmahl zur Verwendung komme. Mochte es für das Bekenntniss der Kirche zulässig sein, von dem speciellen Punkte der sacramentlichen Gegenwart aus zu jener allgemeinen christologischen Frage hingeführt zu werden, so liegen doch die Dinge anders für die Dogmatik, welche die Lehre principiell, nicht rückwärts schliessend, zu entwickeln hat.

7. Aber wie richtig immer und wie nothwendig für den vollen Begriff der Erhöhung diese Näherbestimmung der Herrlichkeit des zur Rechten Gottes Aufgefahrenen sein möge, so müssen wir doch nun darauf zurückkommen, was vonvornherein betont wurde, dass das Sitzen zur Rechten der Majestät auf eine königliche Stellung und eine entsprechende Machtübung hinweist worin die Herrlichkeit Christi als für die Gemeinde in Action gesetzte sich kundgiebt. Nichts widerspricht diametraler dem Gedanken der Auffahrt und des Hinsitzens zur Rechten Gottes als der Wahn, dass Christus erst König sein und königlich regieren werde, wenn er vom Himmel in den er sich zurückgezogen habe wiedergekommen auf Erden sein Königreich aufrichte. Wir haben hier noch nicht die speciellen, kirchlichen und eschatologischen, Fragen welche mit dem *βασιλεύειν* Christi zusammenhängen in Betracht zu ziehen: nur das Eine gilt es zu constatiren, und zwar auf Grund der schon oben angeführten Schriftstellen, dass mit der Erhöhung Christi zur Rechten des Thrones der Majestät eine Machtbethätigung Christi, eine Auswirkung dieser seiner Herrscherstellung begonnen hat, deren Voraussetzung das vollbrachte Erlösungswerk und deren Ziel die Herstellung der dadurch begründeten Menschheit Gottes ist. Dieses steht in und mit dem Wortlaut jener Stellen fest, unbeschadet der Thatsache, dass schon in den Tagen seines Fleisches Christus ein König war und darum die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* inmitten Derer zu denen er gekommen (*ἐντὸς ὑμῶν* Luc. 17, 21) vorhanden; und unbeschadet der weiteren Thatsache, dass die Aufrichtung der *βασιλεία* in dem besondern Sinne von Act. 1, 6 der Zukunft vorbehalten bleibt. Wie ja auch schon im A. T. das Königreich

Gottes vorhanden war (vgl. Deut. 33, 5 mit Ex. 19, 6) und doch andererseits die Hoffnung darauf geht, dass dem gleich eines Menschen Sohn Gestalteten (Dan. 7, 13), dass dem Volke der Heiligen (Dan. 7, 27) in Zukunft werde das Reich verliehen werden. Denn wo immer eine Menschheit Gottes bereitet wird im Hinblick auf das Erlösungswerk und auf Grund desselben, auf allen Punkten und in allen Stadien dieses Werdens, da giebt es Reich Gottes, und Nichts kann thörichter sein als um des vorhandenen Reiches willen das kommende oder in Anbetracht des zukünftigen das gegenwärtige zu verkennen. Ebendarum führt uns die nähere Bestimmung derjenigen Functionen, wodurch der erhöhte Heilsmittler seine königliche Stellung bethätigt, in Wirklichkeit schon hinaus über das Kapitel von der in Christo dem Gottmenschen gesetzten in das andere von der aus ihm erwachsenden Menschheit Gottes; und während so dieser demnächst zu vollziehende Fortschritt von selbst sich ankündigt, haben wir jener Functionen hier nur zu gedenken, insoweit sie die königliche Stellung und Wirksamkeit Christi charakterisiren, nicht insofern sie die thatsächliche Herstellung einer Gemeinde Gottes zur Folge haben. Da kommt denn jene Beziehung auf das Erlösungswerk, deren wir schon öfter gedachten und ohne welche es eine königliche Function Christi überall nicht gäbe, zunächst in der Thatsache seiner Intercession bei dem Vater zum Ausdruck. Ueberblickt man nämlich die Schriftaussagen, welche von Christi Intercession handeln, so stellt sich einerseits die damit bezeichnete Thätigkeit Christi seiner Erhöhung zur Rechten Gottes an die Seite (Rom. 8, 34 vgl. 1 Joh. 2, 1), andrerseits tritt sie vermöge der Subsumtion unter das Geschäft des Hohenpriesters in unmittelbare Wechselbeziehung zu der Selbsthingabe Christi, seinem blutigen Opfer (vgl. Hebr. 7, 25; 9, 12, 14, 24; und 1 Joh. 2, 1 mit 2). Und Dem widerspricht nicht dass wir intercedirender Thätigkeit Christi schon vor seinem Tode begegnen (Joh. 17; Luc. 22, 32); denn auch diese Intercession nimmt das vollbrachte Werk (Joh. 17, 4) zum Ausgangspunkte. Die alte Streitfrage, ob der Hebräerbrief, indem er Christum das Opferblut des Kreuzes in das Allerheilige des Himmels bringen

und dadurch die Intercession vollziehen lässt, das hohepriesterliche Amt des Erlösers erst von seiner Erhöhung oder aber schon von seinem Leiden und Sterben an datire, berührt uns insofern wenig, als wir das Erlösungswerk Christi nicht zunächst unter das Schema des priesterlichen Amtes gestellt haben und bei jener Auffassungsweise Dies ohne Zweifel feststeht, dass auch nach dem Hebräerbrief die sühnende Leistung in der Selbstdarbringung Christi zum einmaligen abschliessenden Opfer beruht. Gewiss ist durch letztere Thatsache jene Streitfrage im Sinne der zweiten Annahme entschieden: aber wir an unserm Theile legen allein darauf Gewicht, dass dieses *ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν* (9, 24), dieses *ἐντυγχάνειν* (7, 25 vgl. Rom. 8, 34) des erhöhten Heilsmittlers eben in dem Hineinbringen des Blutes in das Allerheilige, in dem Geltendmachen der sühnenden Leistung der Selbstdargabe vor Gott besteht. Da es nun andrerseits auch nach der Darstellung des Hebräerbriefes dabei bleibt, dass Christus als der Erhöhte, die Himmel Durchschrittene, zur Rechten der Majestät Gesessene diese Intercession vollzieht, so haben wir darunter diejenige Bethätigung des erhöhten Christus, näher diejenige Auswirkung seiner königlichen Herrlichkeit zu verstehen, wodurch er vor Gott dem die Sühnung unsrer Sünden galt den Ertrag ihrer vollständig geschehenen Leistung zur Geltung bringt. Es ist ganz richtig, wenn unsre ältere Dogmatik darauf hält, dass es sich hierbei um eine der königlichen Stellung des Erhöhten entsprechende Bethätigung, nicht um eine solche des heilsmittlerischen Gehorsams handle: und auch Das ist vollkommen begründet, dass man diese Intercession in ihrer concreten Realität zu belassen, nicht aber in den abstracten Gedanken der Acceptation des vollbrachten Opfers zu verflüchtigen habe. Denn wenn doch Christus im Stande der Entäusserung seinem Vater persönlich gegenübertretend das Erlösungswerk vollbracht hat, warum sollte er nicht in gleicher persönlicher Wechselwirkung, immerhin dem absoluten Charakter seiner Persönlichkeit entsprechend, den Effect der vollbrachten Sühnung für die herzustellende Gemeinde Gottes zur Geltung bringen? Denn Das ist eben unser Glaube, dass Gott unbeschadet seiner Absolutheit eine Geschichte

mit seiner Welt und Menschheit durchlebt, gleichwie sie mit ihm, dass er an seinem Theile eingehe auf den Process ihres Werdens, und dass jeder einzelne Act ihrer Förderung auch ein wirklicher Act des erhöhten Heilsmittlers ist, welcher damit den Ertrag seines sühnenden Werkes auf jedem Punkte der geschichtlich werdenden Gemeinde realisirt. Wenn der gläubige Christ bei seiner Versuchung, bei seinem Ringen nach Vollendung sich Dessen getröstet, dass er einen Beistand habe bei dem Vater der gerecht ist (1 Joh. 2, 1), einen Vertreter zur Rechten Gottes der dem Verdammungsurtheile wehrt (Rom. 8, 34) auf Grund seines Blutes (Hebr. 9, 14), so würde es der Dogmatik übel anstehen aus diesen massiven Realitäten blasse Gedanken zu abstrahiren: sie hat dieselben vielmehr als solche aufzunehmen und in den Zusammenhang der gläubigen Erkenntniss einzureihen. Aber wie weit erstreckt sich nun diese Intercession, sei es nun dass wir dabei die Personen ins Auge fassen welchen sie vermeint ist, oder aber die Dauer auf welche hinaus sie fortwirkt? Es wäre ein vorschneller Schluss, wollte man aus der Thatsache, dass in den angeführten Schriftstellen die Vertretung als zunächst den Gläubigen geltend erscheint, ohne Weiteres folgern, dieselbe beziehe sich überhaupt nur auf diese, nicht auf die noch zu Bekehrenden. Das widerspräche doch vor Allem jener Connexität, wie sie zwischen der sühnenden Selbstdargabe Christi mit ihrer universalen Wirkung und seiner darauf begründeten Intercession besteht; und es erklärt sich ja von selbst, dass christlichen Gemeinden gegenüber, an welche jene apostolischen Sendschreiben gerichtet sind, zunächst die i h n e n geltende Wirkung solcher Intercession hervortritt. In dem Gebete Christi vor seinem Leiden (Joh. 17), welches mit Recht den Namen des hohepriesterlichen führt und welches der Intercession des Erhöheten darin gleicht dass es das vollbrachte Erlösungswerk zur Basis nimmt, betet er zwar zunächst für die Jünger welche Zeugen seines Gebetes waren, dann aber (v. 20 ff.) auch für die jetzt noch nicht Gläubigen, nachmals erst durch den Dienst seiner Jünger zum Glauben zu Führenden. Es spricht Nichts dagegen, aber Alles dafür, dass wir Gleiches annehmen auch hinsichtlich der intercedirenden Thätigkeit des

Erhöheten. Und wenn hier nun allerdings, auch Joh. 17, 20 ff., die Particularität des Effectes sich ankündigt, während doch das Erlöserverdienst ein universales ist, so begreift sich Das vollkommen daraus dass an dieser Stelle schon der Factor der Freiheit auf Seiten der zu Bekehrenden in Sicht kommt, auf dessen Einwirkung wir nachmals jene Particularisirung werden zurückzuführen haben. Dürfen wir also hinsichtlich dieses Punktes unsrer älteren Theologie, welche eine *intercessio generalis* von einer *intercessio specialis* unterschied, im Wesentlichen Recht geben, so dagegen keineswegs bei der Frage nach der Dauer jener Intercession, die man im Missverständniss der Schriftaussagen (Ps. 110, 4; Hebr. 5, 6; 7, 17, 24 *εἰς τὸν αἰῶνα*) in Ewigkeit sich forterstrecken liess. Denn jene Schriftstellen besagen ja nur, dass das Prädikat des Priesters dem zur Rechten Gottes Erhöhten niemals entfallen werde und dass sein Priesterthum nicht ebenso ein überschreitbares sei wie dies das Levitische Priesterthum gewesen (vgl. Hebr. 7, 24). Die Annahme, dass in alle Ewigkeit der erhöhte Heilsmittler fortfahre zu intercediren, würde die Consequenz in sich schliessen dass in alle Ewigkeit die Menschheit Gottes nicht zu ihrem Ziele gelange — eine auf christlichem Grund und Boden unmögliche Annahme; und das Bedenken, dass bei zeitlicher Begrenzung der Intercession Christo eine seinem absoluten Charakter widersprechende zeitliche Bethätigung beigelegt werde, träfe ebenso seine sühnende Leistung wie die Uebung seines prophetischen Amtes — über diesen Punkt bedarf es für uns keiner weiteren Verständigung.

8. Wenn man fragt, in welcher Weise die Intercession des Erhöhten bei dem Vater Denen zu Gute komme welchen sie vermeint ist, so werden wir damit zur Inbetrachtnahme des prophetischen Amtes fortgedrängt, dessen Bethätigung nicht minder wie jene das Erlösungswerk zur Basis hat und in analoger Weise als Auswirkung der königlichen Stellung Christi begriffen sein will. Es zeigt sich hier neuerdings die schon früher bemerkte Unthunlichkeit der Nebeneinanderstellung von priesterlichem, prophetischem und königlichem Amt Christi: denn gleichwie die Intercession Christi, welche zweifellos als priesterliche Function zu

gelten hat, doch auch ganz nothwendig den Bethätigungen des königlichen Amtes eingeordnet werden musste, so scheitert die Coordination der prophetischen Function neben der königlichen offenbar daran dass jene nun zugleich als Auswirkung von dieser erscheint. Die Thatsache liegt vor Augen, dass der erhöhte Heilsmittler seine Jünger, unter Zusicherung seiner stetigen Gegenwart, behufs des μαθητεύειν hat ausgehen heissen zu allen Völkern, so zwar dass die ihm verliehene ἐξουσία die Voraussetzung dieser Mission bildet (Mtth. 28, 18 ff.). In dem Zusatz zum Evangelium Marci (16, 19 und 20) tritt die Beziehung jenes Ausgehens auf den in den Himmel Eingegangenen und zur Rechten Gottes Gesessenen noch bestimmter hervor; während andrerseits das den Elfen nach Johannes (20, 23) ertheilte Mandat, die Sünden zu vergeben und zu behalten, den Zusammenhang in's Auge fassen heisst, welcher zwischen dem Erlösungswerke und dieser Aussendung der Jünger besteht. Auch nach Paulus (Eph. 4, 10 ff.) ist es der über alle Himmel Aufgefahrene, welcher nun Apostel, Propheten u. s. w. der Gemeinde als seine Gaben spendet, so dass demnach Alles was zur völligen Herstellung der Gemeinde Gottes, zum Werk des Dienstes behufs der Erbauung des Leibes Christi gehört (Eph. 4, 12), sich auf diese Selbstbethätigung des Erhöheten zurückführt. So betrachtet tritt nun die Uebung des prophetischen Amtes von Seiten des Erhöheten in Wechselwirkung zu seiner Intercession: ist bei letzterer das Antlitz des Sohnes dem Vater zugewendet, behufs der stetigen Eruirung des durch seine sühnende Leistung Erworbenen, so ist dagegen hier bei der prophetischen Function der Blick des Heilsmittlers auf die aus ihm werdende Gemeinde gerichtet, welcher er durch seine Organe zutheilt was er dort aus dem erschlossenen Born der Gnade geschöpft. Und dass nun dieses prophetische Amt sich ebensowenig auf den Stand der Erhöhung beschränkt wie die Intercession, sondern auch schon im Stande der Erniedrigung vor vollbrachtem Erlösungswerk geübt ward, diese Thatsache empfängt ihre Erklärung in ähnlicher Weise wie wir es bereits bei jener gefunden. Hat doch Christus auch schon während seines irdischen Lebens durch Vermittelung von Sendboten, nicht

bloss unmittelbar, seines prophetischen Amtes gewartet, unter dem Beifügen, wer sie höre Der höre ihn (Luc. 10, 16; vgl. Matth. 10, 40 und Joh. 13, 20); und die Relation zwischen dieser prophetischen Bethätigung und der satisfactorischen Leistung ist wesentlich die gleiche wie dort, wenn auch in anderer Ordnung und Folge. Bedarf daher die Thatsache der prophetischen Function an unsrer Stelle einer weiteren Erläuterung nicht, so erübrigt bloss noch die Frage, ob denn damit die Bethätigung des königlichen Amtes Christi zur Herstellung seiner Gemeinde ausreichend bezeichnet werde; eine Frage, welche sich durch die hergebrachte Unterscheidung eines *regnum potentiae* von dem *regnum gratiae* nahelegt. Gewiss hat man volles Recht, die Seite der Machtbethätigung des Erhöheten und zur Rechten Gottes Sitzenden hervorzuheben; ohne dieselbe würde die Herauszeugung einer Menschheit Gottes aus dem anderen Adam, die Herstellung und Vollendung einer Gemeinde der Gläubigen inmitten des natürlichen Kosmos, ja selbst die Bekehrung und Beseligung auch nur eines einzigen Individuums unmöglich sein. Denn wer Solches vollbringen will muss nothwendig aller Potenzen des natürlichen Kosmos mächtig sein, dessen Werdeprocess nicht neben jenem des geistlichen, sondern in Abzweckung auf diesen sich vollzieht. Und von dem erhöhten Christus wird uns in der Schrift gesagt dass ihm Alles unter seine Füsse gethan (Eph. 1, 22), dass ihm alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben sei (Mtth. 28, 18), dass er Alles in Allem erfülle (Eph. 1, 23; 4, 10), wenngleich nur die Gemeinde, sein Leib, das Pleroma Christi im sonderlichen Sinne des Wortes ist (Eph. 1, 23). Aber weder durch diese Schriftzeugnisse noch durch jenen sachlichen Zusammenhang sind wir veranlasst oder gar genöthigt von einem Reiche der Macht neben einem solchen der Gnade zu reden; denn jene universale Machtwirksamkeit eignet ja Christo nur behufs der Herstellung der aus ihm werdenden Menschheit Gottes, und diese steht inmitten der natürlichen Menschheit. Es wird daher richtiger sein, statt jene irreleitende Spaltung des diesseitigen Reiches Christi in der Dogmatik fortzuführen es bei der vorhingegebenen Darstellung der Sache bewenden zu lassen,

dabei sich aber Dessen zu erinnern dass die gesammte Weltregierung des dreieinigen Gottes, worauf schon an einem früheren Orte (§. 24, 2) hingewiesen wurde, wesentlich durch die Erlösungsidee und deren Vollzug mitbestimmt ist, so dass mithin eben hier jene Machtwirksamkeit des erhöhten Heilsmittlers, welche seiner Gnadenwirksamkeit dient, zum Ausdruck kommt.

9. Es liegt ganz auf der Linie der bisherigen Erörterung, dass nun auch die abschliessenden Bethätigungen des erhöheten Christus, wodurch das Ziel der Menschheit Gottes erreicht wird, behufs der vollständigen Beschreibung des Standes der Erhöhung hier erwähnt werden, die Wiederkunft in Herrlichkeit und das Endgericht. Allerdings eröffnet sich damit die Aussicht nicht bloss, wie bisher, in das folgende Kapitel von der aus Christo erwachsenden Menschheit Gottes, sondern weiter hinaus bis an das Ziel ihres Werdens überhaupt; aber dieser Ausblick ist vollkommen berechtigt und mit Nichten eine Vorwegnahme derjenigen uns noch rückständigen Darstellung, welche dem weiteren Verlaufe der Regeneration und ihrer Vollendung gelten wird. Denn Christus wäre nicht der Heilsmittler den wir an ihm haben, eigneten ihm nicht jene die Menschheit Gottes vollendenden Acte; und die Herrlichkeit welche ihm zu Theil geworden wäre nicht eine völlige, wenn sie nicht die gänzliche Realisation der in dem Erlösungswerk gesetzten Potenzen in sich begriffe. Daher wir denn jene Acte hier nur soweit zu benennen haben als sie Christum angehen, nicht insoweit es sich um ihre Durchführung innerhalb der Menschheit handelt. Wenn es der Natur des Werdens überhaupt, des geistlichen Werdens insonderheit entspricht, dass das innerlich, potentiell, unsichtbar Gesetzte sich zu Dem hindurcharbeitet was es an sich ist, und damit sich versichtbart, so kann es nicht als zufällige und willkürliche Schriftaussage erscheinen dass eine sichtbare Wiederkunft des in die Unsichtbarkeit Eingegangenen zu erwarten sei (Act. 1, 11; Hebr. 9, 28), eine Wiederkunft in voller, Allen insgesammt sich aufdrängender Herrlichkeit (Mtth. 24, 30). Denn damit vollzieht sich nur zunächst an dem Haupte worauf es mit der durch ihn gewordenen Menschheit abgesehen ist; diese wird zu sichtbarer Herrlichkeit

erhoben durch ihn den sichtbar Wiedergekommenen. Hinwiederum, da es doch nicht ein physisches, sondern ein geistlich-sittliches Werden ist zu welchem es durch die früher besprochenen Acte des erhöhten Christus innerhalb der Menschheit kommt, so entspricht es dem hierbei mitwirkenden Factor der Freiheit dass ein erfolgreicher Widerstand den regenerirenden Potenzen geleistet werden kann; und damit erweist sich auch der schlüssliche Gerichtsact des erhöhten Christus, durch welchen die sachlich nothwendige definitive Scheidung vollzogen wird (vgl. Mtth. 25, 32 ff., u. a.), als keineswegs zufällige Manifestation seiner Herrlichkeit. Würde doch ohne solche Scheidung, die zugleich die Gerechtigkeit des Endgeschicks an den Tag bringt, der Heilsmittler seine Gemeinde nicht zu sichtbarer Herrlichkeit verklären können. Ebendarin liegt endlich als nothwendige Consequenz, dass mit der Erreichung des Zieles worauf es bei dem Erlösungswerke Christi und den darin begründeten Acten des Erhöheten abgesehen war eine Wandelung eintreten muss, welche der Apostel (1 Cor. 15, 28) mit den Worten bezeichnet: „wenn Christo Alles untergeben sein werde, dann werde er selbst, der Sohn, sich untergeben Dem der ihm das Alles unterworfen hat, damit Gott sei Alles in Allem.“ Wir behalten der Eschatologie die nähere Deutung dieser Aussage vor und haben hier nur zu constatiren, dass damit unmöglich eine Aufhebung oder Minderung der Herrlichkeit des Erhöhten indicirt sein kann, sondern nur eine Modification ihrer Erscheinung. Denn dieses Zurücktreten des Sohnes ist ja selbst nur der Ausdruck für den Abschluss seines heilsmittlerischen Werkes, insofern eine Bekundung seiner Erlöserherrlichkeit; sie strahlt fort in Ewigkeit als die Glorie Dessen, durch den es geschehen dass Gott Alles ist in Allem.

Drittes Kapitel.

Die Menschheit Gottes als aus dem Gottmenschen erwachsende.

Erstes Stück.

Die Menschheit Gottes als Object des Werdens.

§. 37. Principiell in Christo dem Gottmenschen gesetzt ist die Menschheit Gottes nur zu dem Zwecke, um nun actuell aus ihm dem andern Adam hervorzugehen und damit das in der Erlösungsidee intendirte Ziel zu verwirklichen. Diese Actualisirung geschieht durch Herauszeugung eines dem Bilde Christi conformen Geschlechtes aus dem erhöheten Heilsmittler, oder, was Dasselbe, durch Hineinbildung der in ihm gegebenen geistlich-schöpferischen Erlöserkräfte in die natürliche Menschheit. Die so entstehende neue Menschheit ist demnach zunächst Object des von dem erhöheten Christus ausgehenden Werdeprocesses; kommt dann erst als Subject des Werdens, als selbstwerdende wenn schon immer auf Grund der Erlöserpotenzen werdende, in Betracht. In Action gesetzt werden jene Erlöserkräfte durch den heiligen Geist als den Geist des verklärten Heilsmittlers, ohne dass dadurch der Unmittelbarkeit des Wirkens Christi Eintrag geschieht.

1. Der Gewinn, welcher sich aus unsrer Ausdrucksweise für das Verständniss der Sache ergiebt, dürfte sofort ersichtlich werden, wenn man die sonst üblichen Bezeichnungen dieses Lehrstückes damit vergleicht. Die Zusammenfassung der nun folgenden Glaubensrealitäten unter dem Titel der Lehre (z. B. Mar-

tensen) oder gar der Lehren (Kahnis) vom Geiste scheitert nicht bloss daran, dass hierbei das Ziel des Werdens, welches keineswegs nur als Wirkung des Geistes begriffen werden kann, fälschlich zusammengefasst wird mit dem jetzt noch allein in Frage stehenden Vollzug und Process, sondern auch daran, dass auf diese Weise die systematische Einheit mindestens dem Ausdruck nach verloren geht, der ja in sich selbst die Nothwendigkeit eines Fortschrittes von dem früheren Kapitel zu diesem nicht erkennen lässt. Aber auch bei jener älteren Anfügung der *gratia spiritus sancti applicatrix* an die Lehre von Christi Person und Werk, wobei man etwa die *media gratiae* neben jene *gratia* stellte, als wenn diese Gnadenmittel nicht recht eigentlich dazu gehörten, ist nicht sofort klar, weshalb es einer solchen Application und zwar durch den heiligen Geist bedürfe und wie dieselbe zu dem Erlösungswerk Christi sich verhalte. Die Unterscheidung endlich zwischen objectiver und subjectiver Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft (z. B. Philippi) setzt logisch sich gegenüber was doch vielmehr in dem Verhältniss genetischer Auswirkung zu einander steht: eine Reihe unnützer Fragen und Bedenken hängt sich an diese Gegenübersetzung, bei der es immer wieder den Schein gewinnt, als müsse auf subjectivem Gebiete ergänzt werden was doch objectiv vollständig geleistet und vorhanden ist. Wir unsrerseits sind vonvornherein darüber verständigt, dass das Ziel des gesammten Werdeprocesses, den wir in dem System der christlichen Wahrheit darzustellen haben, die actuelle von der Schöpfungs- und Erlösungsidee intendirte Menschheit Gottes ist, und können es demnach gar nicht anders erwarten als dass nun hier dies actuelle Werden auf Grund des in Christo gesetzten Seins zum Vollzug komme. Alles was in Christo geschehen, was wir als Erlösungswerk kennen gelernt haben, ist geschichtlich nur zu dem Zwecke eingetreten und vorhanden damit jenes letzte Ziel dadurch herbeigeführt werde, und darum entspricht es genau der thatsächlichen Entwickelung, wenn wir systematisch auf die in Christo — principiell und potentiell — gesetzte Menschheit die aus ihm — actuell im allmählichen geschichtlichen Verlauf — resultirende Menschheit Gottes folgen lassen.

2. Nicht minder befriedigen wir auf diese Weise die doppelte Anforderung, welche aus den bisher festgestellten Glaubensthatsachen für deren weitere Gestaltung sich ergiebt, nämlich einmal, dass auch diese Auswirkung der Erlösungsidee gleich ihr selbst eine schöpferische, Neues setzende sei, und sodann, dass die Identität des Subjectes gewahrt werde, auf die wir schon bei der Erlösungsthat des anderen Adam in seinem Verhältniss zum Weibessamen Gewicht zu legen hatten und welche nun hier wieder, wenngleich nach einer andern Seite, in deren Verhältniss zu einander hervortreten muss. So wenig wir Christum als die natürliche, selbstwüchsige Blüthe des Menschengeschlechtes erkannt haben, sondern als übernatürlich, auf Grund einer andern Schöpfungsidee, in die Menschheit eingetretenen neuen Anfänger derselben, so wenig können wir die Gemeinde Gottes, welche auf seine heilsmittlerische Causalität sich zurückführt, anders ansehen denn als gleichartiges Erzeugniss eben dieser geistlich übernatürlichen Factoren, wie sie zunächst principiell in Christo wirksam geworden sind. Die actuelle neue Menschheit Gottes entsteht nur als aus Christo dem erhöheten Heilsmittler, dem anderen Adam, herausgezeugte, ein Product desselben im geistlichen Sinne, nicht minder wie schöpfungsmässig die natürliche Menschheit ein Product des ersten Adams ist. Sie ist eine neue Schöpfung (καινὴ κτίσις 2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15), eben indem aus Christo in's geistliche Dasein gezeugt, immerhin unter anderweiter menschlicher Vermittelung (vgl. 1 Cor. 4, 15), so dass nun er der Vollendete auch in solchem Sinne Ursächer des Heils bleibt (Hebr. 5, 19). Aber diese Generation ist nun doch zugleich und in Einem Regeneration, insofern sie die natürlicher Weise daseiende und werdende Menschheit voraussetzt: jene Zeugung oder Neuschöpfung vollzieht sich durch Einsenkung der geistlichen Potenzen, der in Christo principiell gesetzten, in den schöpfungsmässig bestehenden Kosmos, die natürlicher Weise sich fortpflanzende Menschheit, behufs ihrer Wiedergeburt. Eben die Menschheit welche Subject der Degeneration gewesen, nämlich in ihrem ersten Adam, ist nun Subject der Redintegration und Regeneration, nämlich in ihrem letzten Adam: denn derselbe Weibessame,

der in Adam gefallen, sollte in Christo der Schlange den Kopf zertreten. Wir werden also dem Gegenstande auf den hier unser Auge gerichtet sein soll, der aus Christo erwachsenden Menschheit Gottes, nur dann völlig gerecht werden, wenn wir Beides gleichmässig zu seinem Rechte kommen lassen, jene Generation und diese Regeneration, die doch ein und derselbe Act oder Process sind, das eine Mal mit Beziehung auf den gottmenschlichen Heilsmittler, wodurch, das andere Mal mit Beziehung auf die Menschheit, woran sie geschehen.

3. Nun wird sich uns auch die sachgemässe Eintheilung dieses Kapitels ergeben, welche in der Selbstentfaltung seines Stoffes zu Tage treten muss. Ebendarum, weil alles actuelle Werden der Menschheit Gottes im Wege der Generation und damit zugleich der Regeneration von Christo aus erfolgt, kommt diese Menschheit zunächst als Object des Werdens in Betracht, wenn wir anders der Kürze wegen uns dieses formell etwas gewagten Ausdruckes bedienen dürfen. Die Gemeinde bildet sich nicht von sich selbst, so dass sie vonvornherein Subject des Werdens wäre, sondern sie wird geschaffen, wird erzeugt, sie ist zunächst nur Gegenstand einer auf sie, auf ihre Herstellung gerichteten Thätigkeit des Heilsmittlers. Demnach wollen hier alle diejenigen Mittel und Kräfte zum Ausdruck gebracht sein, durch welche der andere Adam jene Herstellung vollbringt, die Gnadenmittel als Auswirkungen seiner Erlöserfülle. Dass diese Gnadenmittel im Verlaufe des Werdens das thätige Subject der Gemeinde voraussetzen, welches sie in die Hand nimmt und gebraucht, präjudicirt nicht der Thatsache auf welche hier zunächst unser Auge fällt, dass überall, auf allen Punkten des gemeindlichen Werdens, die Menschheit Gottes als werdende immer zunächst Object ist, Erzeugniss und neue Creatur. Aber allerdings hat es dieser Process auf gar nichts Anderes abgesehen als auf das Werden eines Subjects, und vom ersten Augenblicke an wo die Erlösungskräfte in Action gesetzt sind ist das Werden dieses Subjectes vorhanden: wenn wir daher auf die Menschheit Gottes als Object dieselbe an zweiter Stelle als Subject des Werdens folgen lassen, so soll diese Folge nicht als zeitliche,

sondern nur als causale angesehen werden. Hier werden demnach alle jene Acte und inneren Processe zur Sprache kommen müssen, durch welche und in denen das neue Subject von den ersten geistlichen Regungen an bis zu seiner Vollendung hin, soweit es eine solche während des diesseitigen Aeon giebt, sich auswirkt. Offenbar aber ist nun damit zugleich das Dasein der Kirche gesetzt, deren Wesen und Begriff sich aus der Zusammenfassung des ersten Stückes mit dem zweiten ergeben muss: wir reden also an dritter Stelle von der Menschheit Gottes als Object-Subject des Werdens, der Kirche als stetig gewordener und stetig werdender, deren Wesen ebendarin besteht dass sie als so gewordenes und werdendes Subject die Potenzen dieses Processes behufs ferneren Werdens in ihre Hand nimmt und in geordneter Weise verwerthet. Auch hier bedarf es nur der Erinnerung, dass die systematische Folge, die auf den Verhältnissen der inneren sachlichen Bedingtheit beruht, keine zeitliche ist.

4. Durch die Voranstellung des erhöheten Heilsmittlers als des persönlichen Werdeprincips für die aus ihm werdende Menschheit Gottes sind wir nun auch vor dem Missverständniss geschützt, als wenn mit dem Eintritt des heiligen Geistes, mit der *gratia spiritus sancti applicatrix*, ein neues Heilsprincip hervorträte, wodurch der Einzigkeit und Ausschliesslichkeit Christi als Heilsmittlers Eintrag geschähe. Gewiss haben wir nach der Schrift zu sagen, dass, nachdem Christus aus der Sichtbarkeit geschieden, nun der h. Geist als andrer Paraklet zu den Seinen gekommen sei und komme (Joh. 14, 16, 25, 26); aber nicht sollte Dieses geschehen damit Christus zurückträte, sondern gerade umgekehrt damit er durch den h. Geist komme und damit ihn der h. Geist verkläre (Joh. 14, 18; 16, 14). Denn es ist ganz unmöglich, das ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς in der ersteren Stelle von jenem Kommen zu verstehen dessen Christus als eines dereinstigen am Anfang (14, 3) gedacht hatte, da sowohl der Zusammenhang mit der Verheissung des Geistes unmittelbar vorher (14, 17) wie der folgende Hinweis auf die Verborgenheit seiner Gemeinschaft mit den Jüngern (14, 18) bei aller Realität derselben (14, 23) zu der Annahme

nöthigt, dass hier von einem Kommen Christi im Geiste die Rede sei. Und am Allerstärksten wird doch die Thatsache dass mit dem Eintritt dieses anderen Paraklets nicht ein neues Heilsprincip gesetzt sei hervorgehoben in den Worten: „er wird nicht von sich selbst reden, sondern was er hören wird reden — mich verklären — von dem Meinen es nehmen und euch verkündigen“ (Joh. 16, 13 und 14; 14, 26). Es wäre an sich wohl möglich dass der h. Geist von sich selber redete, aber in diesem Falle, da Christus ihn nach seinem Hingange als anderen Paraklet sendet, soll er es nicht und wird er es nicht; denn sonst wäre was er reden würde nicht die Heilswahrheit welche in Christo dem Erlöser persönlich gegeben ist. In dieser gesammten Wahrheit wird der Paraklet, der eben darum der Geist der Wahrheit heisst, den Jüngern Führer sein (Joh. 16, 13): er wird sie Alles lehren und sie erinnern an Alles was Christus ihnen gesagt hat (14, 26). Wir werden diese Verheissung doch nicht b l o s s auf die unmittelbaren Jünger Jesu zu beziehen haben, denen sie freilich in sonderlicher Weise galt (vgl. auch Mtth. 10, 19, 20), sondern auf die Gesammtheit Derer überhaupt welche der in Christo beschlossenen Heilswahrheit theilhaftig werden; wie ja auch die dreifache Ueberführung der Welt durch den h. Geist (Joh. 16, 8 ff.), welche im Zusammenhange mit jener Zusage in Aussicht gestellt wird, nicht auf den Vollzug durch die unmittelbare Jüngerschaft sich beschränkt. Zudem lässt der Umfang in welchem die hohepriesterliche Fürbitte, dieser feierliche Abschluss der letzten Reden Christi zu seinen Jüngern (17, 9 ff., 20 ff.), gemeint ist, mit gutem Grunde schliessen, dass die vorhergehenden Verheissungen in gleicher Weitschaft verstanden sein wollen. Diese Thatsache aber die wir in solcher Weise aus dem unmittelbaren Schriftzeugniss entnehmen, dass was irgend in der Gemeinde Christi erfahren und erkannt wird aus s e i n e r Heils- und Wahrheitsfülle geschöpft sei, ist doch zugleich eine solche welche in dem Glaubensbewusstsein der Gemeinde von Anfang an und zumal in jenem der evangelischen Kirche immer lebendig gewesen ist. Sie ist gleichwerthig und im Grunde identisch mit der andern, dass das Heil der gläubigen Gemeinde schlechthin auf

Christo dem Heilsmittler und dem Erwerbe seines sühnenden Gehorsams beruhe. Und nach unsrer bisherigen Darstellung, wornach das Erlösungswerk ja nur den Zweck hat der thatsächlichen Herstellung einer Menschheit Gottes zu dienen, und hinwiederum diese Herstellung durch gar nichts Anderes als durch das Erlösungswerk, auch nicht durch irgend eine Ergänzung desselben, erfolgen kann, ist vollends jeder Zweifel ausgeschlossen, ob vielleicht die Wirksamkeit des h. Geistes der Einzigkeit des Erlösungsprincips Christi Eintrag thue. Nun freilich wird man dieser in alle Wege feststehenden Thatsache nicht die äusserliche, mechanische Deutung zu geben haben, als ob Alles was der h. Geist die Jünger lehre zuvor *expressis verbis* von Christo müsse „gesagt“ worden sein. Würde Dies doch auch nicht zusammenstimmen mit solchen Aeusserungen Christi, wornach er den Jüngern zur Zeit Vieles nicht sagt was er ihnen zu sagen hätte, weil sie es noch nicht tragen können (Joh. 16, 12): er überlässt Dieses der künftigen Führung und Unterweisung des h. Geistes. Wenn er's ihnen auch nicht mit ausdrücklichen Worten zuvor gesagt hat, so ist's doch darum nicht minder in der Heils- und Wahrheitsfülle Christi woraus der h. Geist schöpft (16, 15) enthalten; und es würde ein sehr geringes Verständniss der mit Christo gegebenen Wahrheit bekunden, wollte man darunter nur „Wahrheiten“ verstehen die er während seines irdischen Lebens lehrend vorgetragen.

5. Nunmehr wird uns auch jene Aussage des Apostels durchsichtig, wo derselbe im Hinblick auf ein vorher gesprochenes Wort Christi — „wenn Jemand dürstet, Der komme zu mir und trinke; wer an mich glaubt, von Dess Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fliessen“ (Joh. 7, 37, 38) — deutend hinzufügt (v. 39): „Dies aber sagte er von dem Geiste welchen die an ihn Gläubigen empfangen sollten; denn noch nicht war heiliger Geist, weil Jesus noch nicht verklärt worden war.“ Der Apostel sagt Letzteres in Beziehung auf die christliche Gemeinde, in der er steht und für die er schreibt. Um solchen h. Geist also handelt es sich, welcher die erworbene Erlöserfülle Christi zu seinem Inhalte, zum Gegenstande seiner Mittheilung hat, welcher darum

Christum in den Gläubigen verklären (Joh. 16, 14), sein Bild in ihnen auswirken (Gal. 4, 19), sie in dasselbe Bild verwandeln (2 Cor. 3, 18) sollte, und deswegen auch nothwendig die Verklärung Christi als geschehen voraussetzt. Denn es ist doch an sich einleuchtend, dass der Evangelist, welcher das A. T. kennt und anerkennt, der überdem zuvor von Christo erzählt hat dass der Geist auf ihn herniedergekommen sei (1, 32, 33), nicht schlechthin negiren konnte es sei h. Geist vor Jesu Verklärung gewesen. Und wenn man aus jenen Worten des Evangelisten an sich Nichts über die Persönlichkeit des h. Geistes abnehmen könnte, so stellt sich die Sache doch anders, sobald man die Aussage wie sich gebührt deutet gemäss jenen späteren Johanneischen Zeugnissen Christi, in denen er die Sendung des Paraklets nach seinem Hingange verheisst. Allenthalben ist der Geist in der Ausgestaltung der göttlichen Heilsökonomie Vermittler des jeweilig in der Geschichte realisirten Masses der göttlichen Heilsgedanken; und Dem entspricht, dass er nun für die herzustellende Gemeinde Jesu gesandt wird und ausgeht als Träger und Dispensator desjenigen Heilsgehaltes, wie er durch das Erlösungswerk des verklärten Heilsmittlers beschafft worden ist. Darum galt die reale Mittheilung heiligen Geistes an die Jünger, als der Auferstandene sie anhauchte (Joh. 20, 22), so gewiss sie im Hinblick auf die bevorstehende Sendung derselben und das ihnen aufgetragene Werk erfolgte, doch zunächst derjenigen Vergewisserung, deren sie damals behufs jener Sendung und jenes Werkes bedurften; nahm daher die spätere pfingstliche Geistesausgiessung nicht vorweg, deren wunderbare die Menschheit Gottes aus allen Sprachen und Zungen zusammenfassende Wirkung zugleich das typische Vorbild der Anfangsgemeinde für deren dereinstige Vollendung sein sollte. Man sieht, dass die Sendung des Geistes, dessen Wirksamkeit ausschliesslich auf die Mittheilung der in dem erhöhten Christus beschlossenen Erlöserfülle berechnet ist, die allgemeine Voraussetzung bildet für die Spendung der Gnadenmittel, durch welche nun im Besondern die von dem verklärten Heilsmittler ausgehende Menschheit Gottes realisirt wird. Kein Gnadenmittel kann vorhanden sein und in Action treten ohne bedingt

zu sein durch den h. Geist, keine Gnadenwirkung irgend welcher Art sich durchsetzen ohne vermittelt zu sein durch den h. Geist. Nur folgt daraus mit Nichten was Schleiermacher meint, dass es Einunddasselbe sei, ob man sage, Christus lebt in uns und der h. Geist treibt uns. Denn diese Gleichsetzung kann man eben nur vollziehen, wenn man schriftwidrig den h. Geist für den von Christo ausgegangenen Gemeingeist der Kirche erklärt; und bei allem Bestreben, beide Redeweisen in der dogmatischen Sprache „aufzubewahren", muss man alsdann doch zugestehen, dass der erstere Ausdruck weniger eigentlich sei als der andere. Natürlich — denn es ist ja „eigentlicher" geredet, wenn man sagt, der Geist eines Andern lebe in uns, als wenn man es von letzterem selbst sagt. Angesichts dieser Verirrung wollen wir nicht unbemerkt lassen, dass nach der Schrift und gemäss dem Glaubensbewusstsein der Kirche das Kommen Christi durch den h. Geist und mit demselben so „eigentlich" wie nur irgend möglich zu fassen ist. Nicht mehr und nicht weniger als der Christenstand hängt davon ab, dass Jesus Christus persönlich uns innewohne (2 Cor. 13, 5, vgl. mit Gal. 1, 20) eben durch Vermittelung des h. Geistes (vgl. die oben angef. Joh. St.); und Beides will im eigentlichsten Sinne genommen sein, dass Christus in uns ist (Rom. 8, 10), und dass der Geist Dessen der Jesum von den Todten auferweckt hat in uns wohnt (Rom. 8, 11). Wir wollen Das um so stärker schon hier betonen als man neuerdings solch unmittelbare und eigentliche Einwohnung Christi unter die unevangelische Mystik zu subsumiren und damit abzulehnen gemeint ist. Gewiss werden auch wir darauf halten, dass weder Wirksamkeit des h. Geistes in den Gläubigen noch persönliche Gemeinschaft zwischen ihnen und Christus möglich ist ausser durch das Mittel der Kirche. Aber darum handelt sichs hier nicht, sondern um die Frage, ob wenngleich immer vermittelt durch den h. Geist und durch die Wirksamkeit der Kirche doch im eigentlichsten Sinne, wirklich und persönlich, Christus dem Gläubigen innewohnt. Auch auf den „sentimentalen", „süsslichen", „sinnlichen" Verkehr mit Christus soll man uns nicht hinweisen, um mit der Ablehnung solcher Verirrungen, die wir

an unserm Theile nicht minder perhorresciren, die Hauptfrage, die Frage nach der Thatsache der Einwohnung selbst, zu umschiffen. Indessen kommen wir darauf später, bei der Frage nach der *unio mystica*, zurück: hier war zunächst nur der allgemeine Satz voranzustellen, dass durch die Wirksamkeit des h. Geistes Christus nicht auf die Seite geschoben sondern in seiner principiellen Bedeutung anerkannt und zur Geltung gebracht wird: wie aller Anfang neuen geistlichen Lebens von ihm ausgeht durch den h. Geist, so führt alle Wirksamkeit des h. Geistes in den Gläubigen immer tiefer in die persönliche Gemeinschaft Christi hinein. „Er wird mich verklären, denn von dem Meinen wird er's nehmen“ (Joh. 16, 14).

§. 38. Entsprechend dem gottmenschlichen Charakter Christi und der Bestimmung seiner Erlöserfülle für die Menschheit vollzieht sich die Wirksamkeit des heiligen Geistes behufs der Selbstmittheilung des Erlösers primärer Weise durch das Gnadenmittel des Wortes, als des geisterfüllten Zeugnisses von Christo. Daraus dass dieses Zeugniss als menschlicherseits geredetes nach dem Hingange Christi immer das Dasein einer gläubigen Gemeinde voraussetzt, folgt Nichts gegen die Priorität dieses Wortes in seiner das Werden der Menschheit Gottes bedingenden Wirkung. Dies Wort fällt nicht zusammen mit der heiligen Schrift Neuen Testamentes, von welcher erst später, im Anschluss an die Lehre von der Kirche, geredet werden kann. Die ganze Fülle der Erlösungspotenzen legt sich in das Gnadenmittel des Wortes hinein: die übliche Scheidung des Wortes in Gesetz und Evangelium will von hier aus verstanden und gewürdigt sein.

1. Gottmenschlich sind die generativen Kräfte, welche aus dem erhöheten Heilsmittler behufs der actuellen Herstellung einer Menschheit Gottes hervorwirken; gottmenschlich ist was der h. Geist aus der Erlöserfülle Christi mittlerisch darreicht; gott-

menschlich wird demnach auch die Form sein, in welcher diese Mittheilung erfolgt. Wir werden also im Verfolge der Realitäten welche das Werden einer Menschheit Gottes bezielen auf die Gnadenmittel hingeführt, wodurch eben jenes Herauswirken des erhöhten Christus im h. Geist von welchem bisher die Rede war sich vollzieht. Und die Beschaffenheit dieser Gnadenmittel ist nothwendig nicht bloss bedingt durch den Inhalt Dessen was sie vermitteln, sondern auch durch die Natur Derer welchen sie es vermitteln. Hier will der geistleibliche Charakter des Menschen, welcher das Object der Wirksamkeit des h. Geistes ist, in's Auge gefasst und mit dem geistleiblichen Charakter des gottmenschlichen Erlösers combinirt sein. Die übernatürliche Offenbarung, welche — gemäss unsrer früheren Auffassung derselben — hierbei an den Menschen herantritt, die geistliche Bearbeitung, welcher er unterstellt wird, muss doch, wie immer schöpferisch diese Wirksamkeit sei, den Bedingungen gemäss sein, unter denen das Menschenwesen geistigen und geistlichen Gehalt in sich aufzunehmen vermag. Im andern Falle wäre die Mittheilung eine magische, die Umgestaltung, welche dem Menschen widerfährt, nicht eine solche welche sein anerschaffenes Wesen conservirte und zu seiner Vollendung brächte. Wir verstehen also daraus, dass die Communication der Erlösungskräfte gleichwie gottmenschlichen so geistleiblichen Charakter an sich trägt, und können von hier aus das Dasein der Gnadenmittel, welches doch nicht bloss als Thatsache hingenommen sein will, seinem inneren Grunde und Zusammenhange nach würdigen. Ist es gewiss, was gegenwärtig weniger als je eines Beweises bedarf, dass aller geistige Empfang und Besitz des Menschen sich sinnlich vermittelt und ausprägt, so kann es weder als zufällig noch als bedeutungslos erscheinen, dass nun auch hier, bei dem Werdeprocess der geistlichen Menschheit, die pneumatische Gabe durch sinnliche Media hindurchgeht, nicht aber ein unvermitteltes Wirken des Geistes, etwa unter blosser Symbolisirung durch sinnliche Media, Statt findet. Wir haben auf der ganzen Linie des Werdens die wir bis jetzt durchliefen dem Dualismus des Materiellen und des Geistigen, des Göttlichen und des Creatürlichen

uns entgegengesetzt; und wenn irgendwo, so kam bei der Christologie es uns zu Statten, dass wir den wirklichen und vollen Eintritt des Göttlichen in das menschliche Gefäss, die geistleibliche menschliche Daseinsform vonvornherein als möglich erkannten. Demnach ist es nur die weitere consequente Durchführung jener principiellen Richtung und Gestaltung des Werdeprocesses, dass wir auch an diesem Orte ein Beisammen, eine Aufeinanderbeziehung des Göttlichen und des Menschlichen, des Geistigen und des Sinnlichen wahrzunehmen haben: die entsprechende Vorbereitung und Vorbedingung zu Dem was darnach aus der natürlichen Menschheit wird, eine Menschheit Gottes herausgezeugt und für sich actualisirt von dem Gottmenschen.

2. Dass unter den Gnadenmitteln an erster Stelle das Wort zu nennen ist, wie immer darnach das Verhältniss desselben zu den Sacramenten gefasst werden möge, begründet sich ebenso durch den thatsächlichen, von Anfang an bestandenen Gebrauch des Wortes behufs der Herstellung einer Gemeinde Gottes, wie durch die innere Bedeutung des Wortes überhaupt als hervorragenden Mittels geistiger Communication. Wir sehen, dass Christus selbst in den Tagen seines Fleisches wesentlich durch das Wort eine Jüngergemeinde um sich sammelte, mochten immerhin seine Wunderwerke beglaubigend hinzutreten; wir sehen ihn schon in dieser Zeit den Umkreis der Verkündigung erweitern, indem er die Zwölf aussendet mit dem Auftrag *πορευόμενοι κηρύσσετε* (Mtth. 10, 7, vgl. Luc. 9, 2), so zwar dass nun auch hier die wunderbaren Werke sich anschliessen (v. 8); wiederum bei den Siebenzig, welche Christus je zwei vor sich herschickt, ist es ein Wort zunächst, der Friedensgruss (Luc. 10, 5), mit dem sie betraut werden, nämlich die Predigt des nahegekommenen Reiches (v. 9); endlich beginnt die Thätigkeit der Apostel sowohl bei dem ersten Pfingstfeste, wie allenthalben wo wir sie im Einzelnen verfolgen können, mit der Ausübung des Zeugenamtes wozu sie im Voraus erwählt worden (Act. 10, 41) und insonderheit von dem scheidenden Erlöser beauftragt (Act. 1, 8). Auf das Wort welches Jesus zu den Jüngern geredet hat führt er den Stand ihrer Reinheit zurück (Joh. 15, 3), und unter diesem

kann gemäss dem μείνατε ἐν ἐμοί v. 4 nur der Stand der Gemeinschaft mit Christo verstanden werden, wornach sie Reben sind an ihm dem Weinstock. Da wo sichs um den Samen handelt durch dessen Aussaat auf dem Acker der Welt das Himmelreich verwirklicht werden soll, heisst es: ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (Luc. 8, 11); und da wo der Apostel den Weg beschreibt auf dem es zur Errettung vermöge Glaubens und Bekennens komme (Rom. 10, 14, 15), lässt er das πιστεύειν begründet sein durch das ἀκούειν, dieses aber durch das κηρύσσειν: ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ (v. 17). Auch die Herbeiführung des Endes, der Abschluss des Werdens ist, wie Dies nun nicht anders erwartet werden kann, durch die Verkündigung des Evangeliums vom Reiche bedingt (Mtth. 24, 14): wenn es gepredigt sein wird auf der ganzen Oekumene zu einem Zeugniss allen Völkern, dann wird das Ende kommen. Hiermit ist nun jedenfalls die Thatsache erwiesen an der uns zunächst gelegen war, dass an erster Stelle das Wort die Herstellung der Menschheit Gottes aus Christo dem Gottmenschen vermittelt, und dass wenn es neben diesem noch andere Gnadenmittel geben sollte, letztere keinenfalls jener primären und umfassenden Stellung des Wortes Eintrag thun werden. Diese Thatsache aber verstehen wir gemäss der Bedeutung des Wortes überhaupt, als wesentlichen und hauptsächlichen Communicationsmittels auch schon der natürlichen Menschengemeinschaft: wie hier aller geistige Erwerb und Besitz von Einem zum Andern, von Generation zu Generation sich überführt durch das Wort, diese wunderbare Verbindung von Geistigem und Sinnlichem, so hat Christus, der Menschgewordene und nun Erhöhte, auch die ganze Fülle seines Erlösungserwerbes hineinlegen wollen in das Wort welches von ihm und in seinem Namen verkündigt wird, damit dieser sein Erwerb der Menschheit eigen werde und zu Gute komme.

3. Schon in der bisherigen Anlage und Entwickelung dieses Lehrpunktes ist enthalten und braucht nun bloss bestimmt herausgesetzt zu werden, dass dem Worte die bezeichnete Stellung als geisterfülltem und geistgetragenem zukommt, oder was ja dasselbe ist, als Worte welches von Christo ausgeht und Christum

vermittelt. Als Denen welche die Kraft des sie überkommenden h. Geistes empfangen würden stellt Christus vor seiner Auffahrt (Act. 1, 8) den Jüngern in Aussicht, dass sie seine Zeugen sein werden; und ganz in derselben Weise verbindet sich in den letzten Reden Jesu vor seinem Tode das Zeugniss des Geistes der Wahrheit von Jesu und das Zeugniss der Jünger von ihm, weil sie von Anfang an mit ihm sind (Joh. 15, 26, 27). Darum wenn die Jünger, deren Mission der Auferstandene mit dem Anhauch heiligen Geistes begleitete (Joh. 20, 21, 22), und deren Predigt der Ausgiessung des h. Geistes folgte (Act. 2, 11, 14), als von Christo ausgesandte reden, so ist es der h. Geist der in ihnen redet und sie lehrt (Mtth. 10, 20; Luc. 12, 12; vgl. Act. 4, 8); und die empfangenen Gnadengüter sind Gegenstand apostolischer Aussage nicht mit Worten welche menschliche Weisheit, sondern welche der Geist lehrt (1 Cor. 2, 12, 13). Ebendaraus begreift sich zugleich, dass es Christus selbst ist welcher in dem Worte seiner Sendboten kommt und vernommen wird (Mtth. 10, 40; Luc. 10, 16; Joh. 13, 20); denn wir wissen, dass es Sache des Geistes ist Christum persönlich zu vermitteln und zu verklären. Man muss, um dieses Beisammen des natürlichen menschlichen Wortes und des göttlichen Geistes der Erkenntniss näher zu bringen, zunächst an das von Jesu unmittelbar gesprochene Wort zurückdenken, in welches er behufs seiner Selbstbezeugung die Fülle seiner Gnade und Wahrheit, sowie auch die Kraft seiner Wunderwirksamkeit hineinlegte. Es waren natürlich menschliche Worte, in der Sprache seines Volkes geredet, lautlich und logisch sonstiger Menschenrede entsprechend, worein Christus den gottmenschlichen Inhalt seiner Selbstmittheilung fasste: was wir von seiner einheitlichen gottmenschlichen Person früher gesagt haben, dass das menschliche Gefäss nicht zu eng war um die göttliche Fülle des Logos in sich aufzunehmen, Das wiederholt sich nothwendig hinsichtlich des wesentlichen Mediums menschlicher Communication, des natürlichen Wortes, dass es geeignet ist zum Vehikel der Selbstmittheilung des gottmenschlichen Heilsmittlers zu dienen. Nun ist das Verhältniss des Geistlichen und des Natürlichen, des Göttlichen und des Menschlichen doch nicht we-

sentlich anders, wenn die im Namen und Auftrag Christi zeugenden Sendboten menschliches vom Geiste Gottes getragenes und durchdrungenes Wort reden: eine Menschlichwerdung des Geistes als Analogie der Menschwerdung des Wortes, mit ähnlicher Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, natürlich ohne hypostatische Einigung. Immerhin aber zeigen Stellen wie Rom. 8, 15, 16 und Gal. 4, 6, wie nahe in dem Gläubigen bei aller Unterschiedenheit das eigene geistliche Ich und das Ich des h. Geistes sich rücken, da doch derselbe Abbaruf dort dem ersteren, hier dem letzteren zugeschrieben wird, und nach Rom. 8, 26 mit unaussprechlichen Seufzern die doch unser sind der Geist für uns intercedirt.

4. Wenn hiernach Menschen es sind welche der erhöhte Christus zu Organen seiner Selbstmittheilung im h. Geiste gebraucht, so dass sie in Folge Dessen geisterfülltes Wort reden, so könnte es scheinen, als ginge hier nicht das Wort dem Werden der actuellen Gemeinde bedingend voran, sondern setzte um verkündigt zu werden das Dasein dieser Gemeinde schon voraus. Indessen wäre Diess doch nur ein scheinbarer Einwand gegen die Richtigkeit unsres Fortschrittes vom Object des Werdens zum Subject desselben und von da weiterhin zur Kirche, etwa bei Solchen verfangend die das thatsächlich allerdings Beisammenliegende nicht nach seinen causalen Momenten zu unterscheiden vermögen. Denn wie immer dann die gewordene Gemeinde oder das von Christo zum Herold des Wortes hingenommene Individuum Subject der Verkündigung sein mag, als gewordenes dem ferneren durch das Wort bedingten Werden vorangehend, so ist doch eben dieses Gewordensein an seinem Theile erst das Resultat jenes gottmenschlichen Factors als welchen wir das Wort erkannt haben, und die Regel dass dies Gnadenmittel allenthalben das Werden bedinge wird dadurch nicht durchbrochen. Christus hat zuerst, in unvermittelter persönlicher Wirkung, vermöge seines gottmenschlichen Wortes, die Reben aus sich dem wahrhaftigen Weinstock herausgesetzt, so dass hier die Priorität dieses Wortes vor Augen liegt; aber die gleiche Priorität zieht sich fort auf der ganzen Linie des Werdens, auch wo die per-

sönliche Wirkung Christi eine vermittelte ist, und nirgend giebt es ein actuelles Werden der Gemeinde Gottes welches nicht auf die Wirkung des Wortes sich zurückführte. Ist es doch auch nicht Menschliches als solches, welches neben dem Göttlichen bei der Action des Wortes zeugend und wiedergebärend wirkt, sondern jenes Menschliche ists, welches in Christo dem Erlöser mit dem Göttlichen zu gottmenschlicher Einheit verbunden und dadurch erlösungskräftig, aller weiteren menschlichen Vermittelung, wie nothwendig sie auch sei, bedingend vorausgeht. Eher könnte man fragen, ob denn überall und ausnahmslos das Wort es sei, das Menschenwort in seiner sinnlich gearteten Form, wodurch der h. Geist die Erlösungsfülle Christi mittheile, und in der That ist ja nicht selten und von verschiedenen Seiten her ein auch unvermitteltes Wirken des h. Geistes behauptet worden. Nun werden wir dies unvermittelte Wirken nicht in dem Sinne läugnen wollen, als wenn in allen Fällen wo Unterweisung des h. Geistes Statt findet sie nur von Aussen herein, durch das gesprochene oder geschriebene Wort, und nicht auch innerlich geschehe. Die Christen als solche sind θεοδίδακτοι (1 Thess. 4, 9) und haben die Salbung des Geistes (1 Joh. 2, 20, 27 vgl. 2 Cor. 1, 21) welche sie lehrt, so dass sie anderweiter menschlicher Unterweisung nicht bedürfen: der h. Geist wohnt und zeugt in ihnen, so gewiss sie im Glauben stehen und Christi theilhaftig sind (vgl. Rom. 8, 14 ff., 26; Gal. 4, 6). Es wäre ein aller christlichen Erfahrung widerstreitender Gedanke, wollte man nicht der christlichen Gemeinde als solcher zugestehen dass sie ein vom Geiste erfülltes Gemeinwesen ist, welches darum auch aus dem Geiste heraus zeugt und redet: die gesammte evangelische und asketische Thätigkeit der Kirche, deren Niederschlag die entsprechende Literatur ist, tritt als thatsächlicher Beweis dafür ein. Aber es verhält sich damit nicht anders, als mit jenem Worte Christi zu seinen Jüngern (Joh. 16, 26), wo er verneint, dass er den Vater für sie bitten werde, weil der Vater selbst sie liebe und sie in der Liebe Christi stehen. Nämlich die Unmittelbarkeit des Verhältnisses zum Vater, in welches sie eingetreten sind, schliesst doch nicht aus, sondern vielmehr ein die Fortdauer jener Ver-

mittelung, wodurch es dazu gekommen ist und immerfort kommt. Die Unmittelbarkeit des Geistbesitzes setzt eben voraus, worum es sich an dieser Stelle allein handelt, den Empfang des Geistes durch das Wort; und wollte der im Besitz des Geistes befindliche Christ sich darauf steifen und die Zuflüsse des Geistes woraus jener Besitz stammt von sich abhalten statt fort und fort sich ihnen zu öffnen, so würde sein inneres Leben vertrocknen und veröden. Die Frage aber, die an diesem Orte uns obliegt, ist ja lediglich die, wodurch es geschieht dass der erhöhete Christus eine Menschheit Gottes aus sich heraussetzt oder, gemäss dem anderen Ausdruck, die in ihm vorhandenen Erlösungspotenzen der natürlichen Menschheit einbildet. Wir bleiben also dabei, worauf der frühere Schriftbefund uns hinwies, dass Solches durch den h. Geist im Wort geschehe, ohne dass wir uns diese Aussage etwa durch die vorläufige Rücksicht auf das Sacrament der Taufe einschränken lassen; denn auch die Sacramente werden sich uns nachmals als durch das Wort bedingte und constituirte darstellen. Nur muss man sich die Vermittelung des Geistes durch das Wort nicht so mechanisch und unlebendig denken, als wenn nun der Geist überall ganz in gleichem Masse und zur selben Zeit wirken müsste, wie und wo dessen menschliches Medium in Vollzug tritt. Am ersten Pfingstfest, dessen ausserordentlicher Charakter es doch nicht völlig der sonst bestehenden und vorhin constatirten Regel entnimmt, kam der Geist hernieder auf Grund des Wortes Christi des Scheidenden, welcher diese Gabe in Aussicht gestellt (vgl. Act. 1, 4 ff.), wenngleich zeitlich nicht mit demselben zusammenfallend; und es entspricht sowohl der thatsächlichen Christenerfahrung, wie dem Bekenntniss der Kirche (vgl. Aug. Conf. V), wenn wir gegen jene mechanische Verbindung uns wehrend erkennen, dass der h. Geist zu seiner Zeit und in seiner Weise, wenn auch immer auf Grund des Wortes, in den Menschenherzen wirke. Wie Das geschieht, haben wir jetzt noch nicht zu untersuchen, sondern dem Abschnitt von der Berufung vorzubehalten; hier sollte nur der falschen Mystik, welche die Gebundenheit des Geistes an das Wort bestreitet, jedwedes Recht

benommen werden, durch den Hinweis auf Thatsachen der christlichen Erfahrung ihren Irrthum zu begründen.

5. Der Eine gottmenschliche Erlöser hat durch eine einheitliche, wennschon durch sein ganzes Erlöserleben bis in den Tod sich erstreckende Leistung die Menschheit Gottes principiell in sich gesetzt, und darum kann es unbeschadet der Erlösungsfülle auch nur eine einheitliche Mittheilung und Gabe sein welche im h. Geiste vermittelst des Wortes erfolgt. Der ganze Process der Zeugung, mit der Wirkung dass nun neue Menschen, Menschen Gottes da sind, geschieht durch das Wort: „wiedergeboren nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen, nämlich aus lebendigem und bleibendem Gotteswort“ (1 Petr. 1, 23), dem Worte der evangelischen Heilspredigt (v. 25; vgl. Jac. 1, 18; 1 Cor. 4, 15; Gal. 4, 19). Gleichwie wir überall früher den Gedanken ablehnen mussten, dass die sühnende Leistung Christi einer Ergänzung bedürfe, statt in sich Alles zu befassen was zur Redintegration des Menschengeschlechtes erforderlich ist, so müssen wir hier die Vorstellung abweisen, als ob ein Mensch Gottes nur zur Hälfte oder zu einem Theile vermöge des geisterfüllten Wortes könne in's Leben treten und da sein, während doch dies Leben ein einheitliches, immerhin allmählich wachsendes und sich vollendendes ist. Durch das Wort der Selbstbezeugung Christi waren seine Jünger Reben an ihm, dem wahrhaftigen Weinstock, geworden (Joh. 15, 1 ff.): wer will behaupten dass solche Gemeinschaft als durch das Wort entstandene eine unvollkommene, partielle sei? Alle die vorhin angeführten Stellen setzen voraus, dass durch die generative Thätigkeit des gepredigten Wortes Gottesmenschen geboren worden seien, ganze geistliche Existenzen, wie sehr dieselben nun immer der weiteren Ausreifung zum vollen Mannesalter bedürfen mögen. Man muss sich nur, um diese von der Schrift bezeugte Thatsache des Glaubens dem Verständniss näher zu bringen, von der schlechten rationalistischen und supranaturalistischen Vorstellung losmachen, als handle sichs bei der Verkündigung des Wortes um Mittheilung höherer, geistlicher „Wahrheiten“, von denen dann freilich die eine einstweilen mitgetheilt sein könnte ohne die andere — man hätte dann damit das

Wort seine Wirkung thue immer einen vollständigen „Curs des Unterrichts“ durchzumachen, sonst würde ein Stück der Wahrheit oder das andere fehlen. Aber wie schon das natürliche Menschenwort in den gehobensten Momenten seines Gebrauchs kraftwirkende Kraft ist, so haben auch die Sendboten Christi, wenn sie anders ihres Berufes eingedenk sind, nicht zunächst zu dociren sondern zu zeugen, die Samenkörner des ewigen, in Christo beschlossenen Lebens auszustreuen, die wenn sie in einem Menschenherzen zu keimen anfangen eine neue geistliche Existenz aus sich heraussetzen. Ebendaraus aber ergiebt sich nun weiter, dass dieses generative Wort nicht ohne Weiteres zusammenfällt mit jenem urkundlichen und normativen Worte Gottes, welches als heilige Schrift, als schriftlich fixirte Anfangsverkündigung uns vorliegt. Von dieser heiligen Schrift Neuen Testamentes ist hier noch gar nicht die Rede: wir werden ihrer erst zu gedenken haben im Zusammenhange mit der christlichen Gemeinde, gleichwie wir früher der alttestamentlichen Heilsurkunde gedachten bei der Aussage von der Gottesgemeinde des alten Bundes. Gewiss wird was wir nachmals über das N. T. zu lehren haben in seiner Weise, ja vielmehr besondrer Weise, in sich fassen was hier von dem Worte Gottes zum Ausdruck kommt; denn zweifellos ist ja, und zwar in hervorragender Weise, Zeugniss von Christo was dort schriftlich und kanonisch fixirt ist. Wir behalten uns Dieses vor, indem wir hier lediglich von jenem Worte Gottes reden, welches für den ganzen Verlauf der Selbstbethätigung des erhöhten Christus in diesem Aeon das Mittel seiner Communication im h. Geiste ist: es bedarf doch wohl keines Beweises, dass die oben angeführten Schriftaussagen zunächst auf die mündliche Heilspredigt sich beziehen, ohne auch auf die der unmittelbaren Zeugen sich zu beschränken; und wir dürfen andrerseits als zugestanden voraussetzen, dass das in der Kirche lebende Zeugniss von Christo nicht bloss insoweit generative Kraft besitzt als Schriftworte in demselben wiederholt werden. Der seiner Gemeinde die er aus sich selbst hervorgezeugt einwohnende Christus erfüllt sie stetig mit der Erlöserfülle, die in ihm zunächst beschlossen ist: wo immer aus diesem Besitze her-

aus das Zeugniss von Christo in der Gemeinde und durch die Gemeinde ertönt, da hört man geisterfülltes Gotteswort, welchem die Kraft eignet Menschen Gottes in's Dasein zu rufen. Wir bringen nur zum Bewusstsein was in dieser Aussage enthalten ist, wenn wir nun noch hinzusetzen, dass jenes bis an's Ende der Tage und bis an die Grenzen der Erde forttönende Zeugniss von Christo, das Gnadenmittel des göttlichen Wortes, inspirirt sei. Dies und das Andere, dass es Gottes Wort sei, sind gleichwerthige Aussagen. Es bedarf auch für die Thatsache selbst keines weiteren Nachweises, da sie in den bisher entwickelten Realitäten kraft ihrer Aufeinanderfolge mitgesetzt ist; und nur mit ihrer näheren Bestimmung haben wir uns noch einen Augenblick zu beschäftigen. Die Thatsache bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als dass in und mit dem menschlichen Worte als in Action gesetztem eine Wirkung desjenigen Geistes sich vermittele, den wir gemäss seiner Beziehung zu Christo als Geist des verklärten Heilsmittlers bezeichnen können. Und wenn hiernach der Geist Gottes das menschliche Wort in seinen Dienst nimmt, analog Dem wie sonst Menschengeist des Menschenwortes sich bedient, so wird jene Inspiration zugleich die Motivirung des menschlichen Zeugnisses, wodurch der h. Geist sich vermittelt, in sich begreifen. Auch wenn Einer redete wie Kajaphas, welcher weissagte da er desselbigen Jahres Hoherpriester war (Joh. 11, 51). Der selbst Ungläubige kann Solches nur reden, insofern er so oder anders mit der Gemeinde verbunden ist welche das Pleroma Christi ist und den Geist besitzt: von i h r e m Leibe fliessen Ströme lebendigen Wassers (Joh. 7, 38), sie können in gewissem Masse auch durch einen Solchen sich vermitteln der ihr innerlich fremd ist. Dann ist das persönliche Motiv seiner Rede, seines Zeugnisses ein anderes als das Motiv des h. Geistes, und ohne es zu wollen, wie Kajaphas, redet er Gottes Wort. Dies wird freilich erst völlig klar werden, wenn wir das Wesen der Gemeinde Jesu Christi, der Kirche, zum Verständniss gebracht haben. Aber um so gewisser ist schon hier, dass zwar dies menschlicherseits geredete Gotteswort als solches kraft der Inspiration allewege wahr ist, damit aber der Charakter des

Menschenwortes wodurch es sich vermittelt, demnach auch dessen Beschränktheit und Irrthumsfähigkeit keineswegs aufgehoben wird. Sonst könnte ja nur in solchen Glaubensgemeinschaften Gottes Wort sein und eine Geburt zum Leben Statt finden, welche irrthumsfrei wären — eine offenkundigen Thatsachen widersprechende Behauptung. Und wiederum hinsichtlich der eignen Confessionskirche, auch wenn wir das Bekenntniss derselben für vollkommen rein erachten, kann doch ein Zweifel darüber nicht aufkommen, dass mit dem Zeugniss selbst der besten, geistgesalbten Prediger Irrthümer sich verbinden, welche wohl auch von den Hörern als solche erkannt werden. Ganz ebenso wie allmählich für das schärfer beobachtende Auge der ungetrübte Glanz sich verliert, in dem wir als junge Christen solche Persönlichkeiten nach Seiten ihrer christlichen Haltung haben strahlen sehen. Aber Das benimmt doch der Wahrheit ihres Zeugnisses Nichts, die sich darin erweist dass die Erlösungspotenzen Christi, der Same ewigen Lebens, ihrem Worte entströmen; gleichwie der menschliche Fehl, der ihrer Person noch anhaftet, die Thatsache nicht aufhebt, dass sie Menschen Gottes und als solche aus der Wahrheit sind. Was es um die Inspiration und die hierdurch gesetzte Irrthumsfreiheit des urkundlichen, normativen Schriftworts sei, ist damit selbstverständlich noch nicht ausgemacht: nur das Eine werden wir gegenüber neuerlich erhobenem Widerspruch (Philippi's) allerdings schon hier festzuhalten haben, dass der Unterschied zwischen dem urkundlichen und dem in der Kirche fort und fort bezeugten Wort unmöglich der zwischen Inspiration und Erleuchtung sein kann. Man müsste denn mit den Worten spielen und sie nicht besagen lassen was sie bedeuten. Wenn Geisteswirkungen von dem in der Kirche verkündigten Gotteswort ausgehen, so beruht Das auf einer communicativen Kraft solchen Wortes, die eben darum mehr als blosse Erleuchtung voraussetzt: der Geist vermittelt sich durch dieses Wort, macht es zum Träger seiner Wirksamkeit, darum und zunächst in keinem andern Sinne nennen wir es inspirirt. Die Frage dagegen nach der Prärogative des urkundlichen Gotteswortes, nach dem sonderlichen Charakter seiner Inspiration bleibt für uns offen bis

dahin wo der Verfolg der geistlichen Realitäten uns zur Inbetrachtnahme jenes geschriebenen Gotteswortes führen wird.

6. Wir haben Christum den Inhalt des Wortes sein lassen welches wir an erster Stelle als Gnadenmittel nennen mussten, gleichwie der Apostel den Galatern sagt, es sei ihnen Jesus Christus und zwar als gekreuzigter vor die Augen gemalt worden (Gal. 3, 1), und den Corinthern (1 Cor. 2, 2), er habe nicht geurtheilt Etwas unter ihnen zu wissen ausser allein Christum und zwar den gekreuzigten. Wie verhält sich nun dazu die in der Dogmatik hergebrachte Lehrweise, dass das Wort Gottes aus zwei Theilen, Gesetz und Evangelium, bestehe? Denn wenn auch diese Eintheilung des göttlichen Wortes zunächst von dem geschriebenen urkundlichen Gottesworte gemeint war, so leidet sie doch um so mehr Anwendung auf das Wort Gottes schlechthin, das fort und fort im Schwange gehende Gnadenmittel des Wortes, als gerade nach evangelischer Auffassung die Predigt „Busse und Glauben“ bewirken sollte, was sie nicht könnte ohne Gesetz und Evangelium zum wesentlichen Inhalt zu haben. Nun zeigt sich freilich hier auf den ersten Blick, wie unthunlich es wäre, eine in so mannigfachem Zusamenhange mit anderweiten dogmatischen Realitäten stehende Lehre, wie die vom Gesetz, an einem und demselben Orte abhandeln zu wollen. Denn von dem Gesetz als Ausdruck des gebietenden göttlichen Willens über den Menschen war thatsächlich bereits dort die Rede, wo das Geschaffensein und die bleibende Bestimmtheit des Geschaffenen für Gott den Absoluten zur Sprache kam; und nicht minder da, wo die nothwendige Reaction des absoluten Gottes wider die eingetretene Sünde dargestellt ward. Wir haben dann später gesehen, welch eigenthümliche Stellung innerhalb der für Christum werdenden Menschheit Gottes das dem Volke Israel gegebene Gesetz einnahm, welches nun gar nicht bloss gegensätzlich dem Evangelium gegenüberstand, sondern Momente desselben in sich aufgenommen hatte, gleichwie andrerseits das Evangelium des alten Bundes das Gesetz unter sich beschloss als Mittel seines Selbstvollzugs. Vollends aber, wenn man an die altdogmatische Lehre von dem *usus triplex* oder *quadruplex legis* denkt, so sieht ein

Jeder, welch verschiedenartiges Material da beisammen liegt, solches zugleich auf welches hier schon einzugehen wesentlich verfrüht wäre, so dass es allen Normen systematischen Fortschritts widerspräche, bei der an unserm Orte auftauchenden Frage von Gesetz und Evangelium jenes in dem umfassenden Sinne zu nehmen in welchem die Alten es zu behandeln pflegen. Wir haben hier nur die Frage zu beantworten, ob die sonst in der Dogmatik übliche Scheidung des göttlichen Wortes in Gesetz und Evangelium und wie sie sich verträgt mit demjenigen Inhalt des Wortes, welchen wir demselben als Gnadenmittel bisher zugetheilt haben. Und ohne Zweifel bewährt sich die althergebrachte Unterscheidung auch in unserm Falle, wenn wir nur erwägen, wie die sühnende Leistung Christi, dieser wesentliche Inhalt des Wortes, die Thatsache des göttlichen Gesetzes in sich begreift und darum auch nicht Gegenstand evangelischer Verkündigung sein kann ohne gleichzeitige Predigt des Gesetzes. In nichts Anderem besteht ja, wie früher gezeigt ward, diese sühnende Leistung als in einer Befriedigung des Gesetzes und zwar des verletzten Gesetzes, in einer solchen Befriedigung desselben welche nicht bloss diesem sondern auch dem Uebertreter, dem Subject der Versündigung zu Gute käme. Wie sollte nun das Erlöserverdienst Christi in dem Worte dargestellt, mithin das Evangelium gepredigt werden können, ohne dass zugleich das Gesetz gepredigt würde, dessen bleibende Giltigkeit Vorbedingung für das Dasein der sühnenden Leitung ist? Wir kommen damit freilich auf eine viel engere Vereinigung dieser beiden Stücke des göttlichen Wortes als sie dort vollzogen werden kann, wo man dieselben nach ihrem jeweiligen geschichtlichen Auftreten im Schriftkanon in Betracht zieht. Gerade je mehr wir mit dem Apostel dabei bleiben dass das Gnadenmittel des Wortes Christum zum Inhalt habe, um so gewisser werden wir diesem Worte auch das Gesetz zum Inhalt geben. Nur selbstverständlich nicht in dem Sinne, von dem ja auch unsre älteren evangelischen Lehrer Nichts wissen mochten, als wenn der von dem Worte gepredigte Christus zugleich als neuer Gesetzgeber anzusehen wäre — die denkbar stärkste Verkennung der centralen Heilsthatsache.

Gesetzes Ende ist Christus zu Gerechtigkeit einem Jeden der glaubt (Rom. 10, 4); er ist es gerade darum, weil das ganze Gesetz in ihm erfüllt ward und auch kein Jota oder Häkchen des Gesetzes dahinfallen soll (Mtth. 5, 17, 18). Und wenn auf die durchs Wort vollzogene Herstellung zu neuem geistlichen Leben eine entsprechende durch den Geistesempfang normirte Lebensführung folgt, so geht zwar dieselbe auf den Erlöser zurück der in dem Gläubigen lebt und sich auswirkt, jedoch nur kraft innerer Motivirung: was das Wesen des Gesetzes ausmacht, die gebietende Form, der in bestimmte fordernde Gebote sich zerlegende Inhalt, kommt in Wegfall. Aber indem wir die Auffassung Christi als Gesetzgeber hier schlechthin negiren, da doch auch seine gesetzdeutende Thätigkeit während seines irdischen Wandels mit Nichten als legislatorische betrachtet werden darf, wollen wir nun um so bestimmter antinomistischen Verirrungen gegenüber daran festhalten, dass die Gesetzespredigt ein integrirender Bestandtheil der evangelischen Heilspredigt ist und niemals von dieser getrennt werden kann. Eben für die Heilspredigt wäre die Beseitigung der Gesetzespredigt tödtlich, nicht zunächst in Anbetracht der in dem Menschen zu bewirkenden Busse — wovon wir hier noch nicht reden — sondern weil es Vollzug der Erlösung in Christo ausser der Beziehung auf das Gesetz nicht gäbe. Auch auf das Gebiet der subjectiven Erkenntniss bezogen zeigt sich dann die Correlation, welche zwischen beiden Stücken der Heilspredigt besteht: ohne Verständniss des göttlichen Gesetzes giebt es kein Heilsverständniss, und umgekehrt je klarer das letztere entwickelt ist, um desto mehr wird es dazu dienen die strenge und unbeugsame Forderung des göttlichen Gesetzes erkennen zu lassen. Zugleich aber folgt nun daraus, dass es der thatsächlichen Verbindung jener beiden Bestandtheile des göttlichen Wortes als Gnadenmittels gar nicht entspricht, wenn Gesetzespredigt und Heilspredigt getrennt auftreten und äusserlich auf einander folgen. Wir predigen Christum und diesen als den gekreuzigten, ebendarum aber das Gesetz, wie es „Christus in seine Hände genommen hat“ (Form. Conc. S. D. V, 10) — Christus, der das Verlorene zu retten kam

(Luc. 19, 10) und darum seine Gesetzespredigt begann mit Makarismen über die geistlich Armen und Leidtragenden (Matth. 5, 1 ff.) Damit löst sich jene in dem antinomistischen Streite aufgetauchte Frage, die bei falscher Trennung von Gesetz und Evangelium unlösbar ist: ob denn auch das Gesetz als Bestandtheil des göttlichen, vom Geiste getragenen und den Geist vermittelnden Wortes an dieser seiner Beschaffenheit theilnehme, da doch sonst der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium so fixirt zu werden pflegte, dass letzteres verleihe, ersteres nur fordere, aber nicht verleihe. Die Unterscheidung ist gewiss richtig, und die reine, für sich ergehende Gesetzespredigt wird nie den h. Geist mittheilen, darum auch nicht heilsame Busse wecken können; aber wo das Wort Gottes so wie es soll verkündigt wird, da ist die Gesetzespredigt durchströmt mit dem Hauche des h. Geistes der von dem Erfüller des Gesetzes ausgeht, und unter demselben Kreuze des Erlösers welches den Bussschmerz des Sünders vertieft lernt er aufschauen zu dem barmherzigen Hohenpriester, der die wider uns lautende Handschrift des Gesetzes getilgt hat (Col. 2, 14).

§. 39. Die Glaubensthatsache, dass Christus auch durch das Medium greifbarer und sichtbarer Elemente, des Wassers einerseits, des Brotes und Weines andrerseits, sich und seine Erlöserfülle mittheilt, ist nicht minder wie seine Selbstmittheilung durch das Wort in Beziehung zu setzen zu seinem gottmenschlichen, geistleiblichen Charakter. Durch diese von der Kirche als Sacramente bezeichneten Handlungen wird die primäre Stellung des Wortes um so weniger beeinträchtigt, als jenen der Charakter als Gnadenmittel erst durch das Wort aufgeprägt wird und die weitere Entfaltung der dort vermittelten Gaben wesentlich durch Hinzutritt des Wortes sich vollzieht. Eine Wesensdifferenz der durch das Wort und der durch die Sacramente communicirten Heilsgüter giebt es nicht, mag immerhin das Wort zunächst an die Person,

das Sacrament zunächst an die Natur des Menschen sich wenden, so zwar, dass hier das eine Mal die Wirkung mehr dem Individuum gilt damit es Glied am Leibe Christi werde, das andere Mal mehr der Gemeinschaft als dem Leibe Christi der von ihm aus genährt wird, und dem Einzelnen als Gliede solcher Gemeinschaft. Die Läugnung, dass noch andre von Christus eingesetzte Handlungen existirten welche in demselben Sinne wie Taufe und Abendmahl Sacramente genannt werden könnten, schliesst die Möglichkeit anderweiter sacramentaler Handlungen nicht aus, bei denen die Kirche vermöge des Geistes den sie besitzt, in freier Weise für den Glauben, Sinnenfälliges als Mittel hindurchwirkenden Geistes in Gebrauch nimmt.

1. Wenn es nicht als zufällig gelten konnte, dass das Wort zunächst als Medium der Selbstmittheilung des Erlösers sich darstellt, so erhebt sich von selbst beim Uebergang zur Lehre von den Sacramenten die Frage, inwiefern auch hier Zufälligkeit und Willkür in der Wahl der communicirenden Media ausgeschlossen sei. Nicht als wenn wir nun was historische Thatsache ist, die Einsetzung der Taufe und des Abendmahls, *a priori* construiren und in seiner Nothwendigkeit aufzeigen wollten; aber dass überhaupt noch anderweite Vermittelungen der Erlöserfülle Christi abgesehen von dem Medium des Wortes möglich sind, Dies will doch und kann in der That daraus verstanden werden, dass es der gottmenschliche, geistleibliche Erlöser ist von welchem die Selbstmittheilung ausgeht, und der so und so organisirte Mensch für den sie bestimmt ist. Könnte das sinnenfällige Wort nicht Gnadenmittel sein, wenn dasselbe nicht sonst schon das wesentliche Medium geistigen Verkehrs unter den Menschen wäre, so ist offenbar auch die Vermittelung des Erlösers und seiner geistigen Gaben durch gewisse sichtbare und greifbare Elemente ihrer Möglichkeit nach zunächst dadurch bedingt, dass es dem Menschen überhaupt gegeben ist, nicht nur durch das Medium

seiner eignen sinnlichen Natur, sondern auch durch hiefür gewählte und in seinen Dienst genommene Objecte der ihn umgebenden physischen Welt sein eignes inneres Wesen zum Ausdruck zu bringen. Das hängt letztlich mit der Herrscherstellung zusammen, welche dem Menschen gegenüber der für ihn geschaffenen physischen Welt eignen sollte, und mit demjenigen Verhältniss zwischen Geistigem und Sinnlichem, wornach dieselben nicht als disparate Grössen zu betrachten sind. Und nicht so steht es mit dieser Fähigkeit des Menschen geistigen Stoff in sinnliches Material hineinzubilden, dass das Resultat davon lediglich eine symbolische Darstellung des geistigen Gehaltes wäre, ohne reale Mittheilung desselben behufs einer Aneignung von Seiten Andrer; sondern wie der sinnenfällige Laut des Wortes Träger und Vermittler des Gedankens ist für die Hörer, so wird auch die Fassung geistigen Stoffes in anderweite sinnliche Elemente nicht bloss der Darstellung, sondern auch der Ueberleitung desselben dienen für die ihnen entsprechende Apperception. Wobei hier noch ganz dahingestellt bleibt, unter welchen Bedingungen solche Transfusion geistigen Gehaltes durch die sinnlichen Media den Zweck erreicht welcher damit intendirt wird. Auf der andern Seite braucht nun bloss in Erinnerung gebracht zu werden, dass wenn wir damit auf ein Gebiet stossen wo abgesehen noch von dem Worte eine weitere Art von Communication der Menschen untereinander Statt findet, dieses Gebiet und dessen Verwerthung dem Heilsmittler nicht verschlossen sein kann, dessen Eintritt in menschlich Natur und Wesen die entsprechende Stellung zu der ausser ihm befindlichen Natur involvirt. Auch diese materielle Natur wird nicht zu eng und nicht zu gering sein, um Trägerin und Vermittlerin der unendlichen Heilsfülle des Erlösers zu werden, wenn doch zwischen dieser sinnlich endlichen Natur und der zum Menschenwesen unmittelbar gehörigen kein specifischer Unterschied obwaltet. Wir gewahren darin den Reichthum des innerlichen menschlichen Wesens, dass es äusserlich und für Andere sich darstellt und mittheilt sei es nun in sichtbaren Zeichen und Formen oder in hörbaren Tönen und Klängen: so wird es auch wohl mit dem Reichthum und der Gnadenfülle Christi zu-

sammenhängen, dass in mannigfacher Weise, und nicht durch das Wort allein, die Gaben und Kräfte der Erlösung von ihm ausströmen und durch sinnliche Media sich vermitteln. Allerdings kann man, auf die Weise der natürlich-menschlichen Selbstmittheilung gesehen, nicht läugnen, dass unter den dazu dienenden Medien zweifellos das Wort die primäre, bei Weitem überragende Stellung einnimmt. Während jene anderen Mittel doch nur zwischenein, da oder dort, gebraucht werden, um der Communication des Gedankens oder der Stimmung zu dienen, steht das Wort allenthalben in solchem Dienste: ohne das Wort würden jene für sich allein ihr Ziel nicht wohl erreichen; sie setzen zumeist das Wort voraus und würden ohne dasselbe nicht verständlich sein; sie ergänzen zwar vielfach die Communication durch das Wort, werden aber in viel höherem Grade durch dasselbe ergänzt. Wir werden nachmals zu untersuchen haben, inwiefern dieser primäre und universale Charakter des Wortes auch unter den Medien der Selbstmittheilung Christi seine Stelle behauptet.

2. Wenn derselbe Heilsmittler, welcher seine Jünger mit dem Kerygma betraut hat, um hierdurch die Menschheit seiner Erlöserfülle theilhaftig zu machen, sie zu heilsmittlerischem Zwecke eine zwiefache Handlung vollziehen hiess, die Taufe und das Abendmahl — ob andere ausser ihnen, bleibe hier noch unentschieden — Handlungen in denen zu solchem Behufe sinnliche Elemente verwendet werden, so muss für uns, gemäss den Glaubensgrundlagen auf denen das neue Stück der Lehre zu stehen kommt, Beides als unmöglich erscheinen, sowohl dass sichs hier um gesetzliche Einrichtungen handelte durch welche etwa das neutestamentliche Volk Gottes nach Massgabe des alttestamentlichen verfasst werden sollte, als auch dass hier rein symbolische Acte vorlägen durch welche innere Vorgänge lediglich dargestellt und abgebildet würden. Vielleicht ist das Erstere für die Gegenwart noch stärker zu betonen nöthig als das Letztere, zumal wir desselben Satzes uns noch wiederholt werden zu bedienen haben, sowohl bei der Frage nach andern angeblichen Sacramenten, wie nachmals bei der Lehre von der Kirche. Unter Al-

lem was uns von der Christologie her feststeht ist doch wohl das Sicherste Dieses, dass Christus gekommen ist sich uns mit seiner Gnadenfülle zu schenken, nicht aber uns gesetzliche Weisungen zu geben. Aufgefahren zur Höhe, sagt der Apostel (Eph. 4, 8), hat er Gaben gegeben den Menschen: wie dort die Personen, welche Christus der Gemeinde behufs ihrer Erbauung und Vollendung schenkt, als Gaben des Erhöheten erscheinen, so wollen vor Allem auch als solche die Gnadenmittel betrachtet sein, durch welche er sich und seine Erlöserfülle mittheilt. Gewiss dürfen wir von einer Einsetzung der Sacramente, von einer Willensmeinung ihres Stifters, von einem Auftrag Christi an die Seinen reden. Aber dies Alles will so gefasst sein, dass in der Gabe die Norm gesetzt ist, wie dieselbe zu gebrauchen und zu verwerthen sei, gleichwie Christus das „neue Gebot" der Liebe untereinander (Joh. 13, 34) begründet durch die Thatsache seiner den Jüngern erwiesenen Liebe. Mag es sein, dass die Gnadenmittel, diese von Christo der Gemeinde geschenkten Gaben, darnach auch dazu dienen dieselbe gemeindlich zu verfassen und zu ordnen, so ist doch Dies das Secundäre, wenn auch nothwendig Eintretende, gerade so wie das innere geistliche Leben des Christen nicht aus dem Gesetze geboren wird, darnach aber doch in Gemässheit des Gesetzes verläuft. Darum also will es schon principiell als unmöglich erkannt sein, dass Christus gewisse Ceremonien eingesetzt habe, die nur dazu bestimmt wären irgend eine gemeindliche oder Gottesdienst-Ordnung unter den Christen herzustellen: und damit hängt auf das Innigste die andere principielle Unmöglichkeit zusammen, dass jene beiden Handlungen, welche hier zunächst in Frage stehen, bloss symbolischer, nicht zugleich communicativer Art seien. Wir würden ja mit einer solchen Annahme zurückgeworfen werden aus dem Stadium der Erfüllung in das der Heilsvorbereitung mit seinen schattenhaften vorbedeutenden Ceremonien. Ohne Zweifel werden wir in jenen der Heilsvermittelung dienenden Handlungen auch Symbolisches zu erwarten haben: gleichwie doch schon das Menschenwort, in welches sich der Heilsgehalt hineinlegt, an sich selbst darstellt die Communication eines Inneren, Geistigen, vermöge der Sprache in

welche dieses Geistige sich fasst, so wird das Element des Wassers mit Dem was es natürlicher Weise wirkt abbilden sollen was geistlicher Weise durch dies Medium geschieht, und ebenso auch die Elemente des Brotes und des Weines. Aber hierbei stehen zu bleiben, statt zugleich und zunächst eine reale Mittheilung des gleichnissweise Bedeuteten zu statuiren, widerspräche diametral der Grundstellung welche Christus zu der neutestamentlichen Gemeinde einnimmt. Wie es ja auch schon bei dem natürlichen Gebrauch dieser symbolischen Mittel auf ein Hindurchgehen und Hindurchwirken des Geistes abgesehen ist. Der von Zwingli ausgesprochene Gedanke, die Sacramente seien nicht dazu bestimmt dem Menschen die Gnade zu verleihen, sondern vielmehr seine Verpflichtung der Kirche gegenüber auszudrücken, konnte auch in der reformirten Kirche sich nicht behaupten vor dem entgegengesetzten Zuge des Glaubens, in diesen von Christo eingesetzten Handlungen solche Acte zu erkennen bei denen der Heilsmittler dem Menschen Etwas leistet, nicht dieser jenem oder der Kirche. Um so mehr blieb aber hier die Neigung bestehen, die bei diesen Handlungen stattfindende Mittheilung der Gnade nicht an das sinnliche Element als Träger und Vehikel derselben zu binden, entsprechend der principiellen Entgegensetzung des Endlichen und des Unendlichen schon in der Person Christi. Für uns dagegen drängt Alles was hinter uns liegt zu der umgekehrten Präsumtion hin, nicht bloss die wahrgenommene Verbindung des Gottesgeistes mit dem Menschenwort, sondern auch die Grundbestimmungen über das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in der Person des Erlösers, ja noch weiter zurück jene über das Verhältniss Gottes zur creatürlichen Welt überhaupt und zum Menschenwesen insbesondere. Und damit kommt endlich auch die natürliche Erfahrung insofern überein, als wir hier das Geistige ebenfalls nicht von einem Subject auf das andere unvermittelt wirken sehen, etwa so, dass während das sinnliche Medium in Bewegung gesetzt werde, gleichzeitig oder daneben, aber nicht durch dasselbe, der Geist wirke; sondern in dem sinnlichen Material drückt sich die geistige Bewegung aus und durch eben dasselbe wirkt sie von Person zu Person hinüber.

3. Als Jesus noch vor der Gefangensetzung des Täufers (Joh. 3, 24), aber da dessen Tagewerk schon zu Ende sich neigte, die Taufe durch seine Jünger (Joh. 3, 22; 4, 2) vollziehen liess, da entsprach diese Aufnahme und Fortführung des Thuns Johannis von Seiten Jesu der analogen Aufnahme seiner Verkündigung: *μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (Mtth. 4, 17). Diese Taufe Jesu durch seine Jünger liegt wesentlich auf gleicher Linie mit der Taufe des Täufers; und letztere bemisst sich darnach dass der Täufer mit seinem Thun zwar dicht an der Grenze des neuen Bundes steht, aber doch noch auf dem Gebiete des alten (vgl. Mtth. 11, 11—13). Aeusserlich zwar angesehen könnte man die Wirkung dieser Johannistaufe gleichsetzen wollen jener des Taufsacramentes, wie es auf der Einsetzung des Auferstandenen beruht; denn sie wird als ein *βάπτισμα μετανοίας* bezeichnet *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, während doch auch das neutestamentliche Kerygma die *μετάνοια* zum Gegenstande, die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* zum Ziele hat (Luc. 24, 47), und speciell der mit *μετάνοια* übernommenen Taufe auf den Namen Jesu die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* in Aussicht gestellt wird (Act. 2, 38). Indessen läugnet ja Niemand dass auch im A. B. Sinnesumkehr mit Vergebung der Sünden möglich und vorhanden gewesen sei; und wenn damit selbstverständlich der Unterschied zwischen A. und N. T. nicht aufgehoben ist, so würde überdem des Täufers scharfe Unterscheidung seines Taufens und des Taufens Christi durch jene Gleichsetzung abgestumpft und nivellirt werden. Nicht als ob an irgend einer Stelle des N. T. das Christo von dem Täufer zugeeignete Taufen mit h. Geist (Mrc. 1, 8; Joh. 1, 33) direct auf das von Christo einzusetzende Taufsacrament sich bezöge, wozu ja auch der weitere Zusatz „mit Feuer" (Mtth. 3, 11; Luc. 3, 16) nicht passen würde; vielmehr wird hier die Gesammtwirksamkeit Christi, die belebende und die richtende, mit einem durch das gegenüberstehende *βαπτίζειν* des Täufers bedingten Ausdruck bezeichnet, und unter diese Gesammtwirksamkeit Christi fällt allerdings dann auch die specifische Wirkung der von ihm nach seiner Auferstehung eingesetzten Taufe. Beurtheilen wir nun die in solchem Gegensatze stehende Johannistaufe nach Massgabe

der Riten des A. T., zu dessen vorbereitender Heilsökonomie die Wirksamkeit des Täufers noch gehört, so können wir diese Taufe nur unter die σκιὰ τῶν μελλόντων (Col. 2, 17) einreihen, unter die Zahl der vorbedeutenden Ceremonien, die was sie bedeuten nicht in sich tragen noch durch sich vermitteln. Wer bussfertig zu solchem Wasserbade, mit welchem man als der Reinigung von Sünden sich bedürftig bekannte, im Hinblick auf den von Johannes verkündigten Heilsmittler herannahte, Der empfing ohne Zweifel Vergebung der Sünden, in all der Weise wie sie auch den Bussfertigen des A. B. zu Theil wurde; aber gleichwohl war dies Wasserbad an sich „schlecht Wasser", durch sich selbst kein Medium der Gnade, und wer ohne jene Gesinnung sich taufen liess, Dem vermittelte es keine Gabe. Solch eine Taufe war demnach auch jene, welche Christus selbst im Anschluss an die Thätigkeit Johannis durch seine Jünger vor seiner Auferstehung vollziehen liess; und wenn er zu Nicodemus sagt, es bedürfe zum Eintritt in das Reich Gottes einer Geburt von Oben, nämlich aus Wasser und Geist (Joh. 3, 3, 5), so fasst er offenbar jenes Doppelte, welches der Täufer von sich und dem nach ihm Kommenden verkündigt hatte, in Eins zusammen, ohne noch speciell die von ihm nachmals einzusetzende Taufe in Aussicht zu nehmen. Es bedürfe, sagt Jesus, zum Eintritt in das Reich Gottes eines Mehreren, als jenes Wissens dessen Nicodemus über ihn sich berühmte, dass er sei ein Lehrer von Gott gesandt, mit Wunderkräften ausgestattet (Joh. 3, 2): von Oben her geboren müsse werden wer in das Reich Gottes eingehen wolle, und Dies geschehe auf dem Wege der Wasser- und Geistestaufe, wie sie Johannes geübt und in Aussicht gestellt. Ohne Zweifel hat die Kirche Recht gehabt, nachmals jene bedeutenden und hindeutenden Worte Christi speciell auf das Sacrament der Taufe zu beziehen, dem sie an sich und ursprünglich nicht vermeint waren, in welchem sie aber sonderlicher Weise sich erfüllen.

4. Für die dogmatische Aussage über das Wesen der christlichen Taufe verfängt es wenig, ob man die Weisung des Auferstandenen an seine Jünger Mtth. 28, 19, 20 nicht für eine neuerliche Einsetzung der Taufe halten will, sondern bloss für eine

Anordnung, die schon bisher von Jesu durch seine Jünger vollzogene Taufe mit derjenigen Wirkung fortzuführen, wie sie der nun völlig gewordenen Offenbarung des Vaters, des Sohnes und des Geistes entsprach (v. Hofmann). Denn wenn auch immerhin zum besseren Verständniss dieser Weisung beachtet werden mag, dass der schon vorher den Jüngern geläufige Ritus der Taufe hinfort von ihnen behufs des μαθητεύειν in einem modificirten Sinne geübt werden sollte, und wenn dabei unvergessen bleiben muss, dass auch der unter solch neuen Bedingungen vollzogenen Taufe der vorbereitende Charakter welcher der Johannistaufe eignete nicht gänzlich entfällt, nämlich insofern sie vorbereitet zum Eintritt in das vollendete Reich Gottes, so bleibt doch auf alle Fälle der Wesensunterschied, dass diese Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes anders als die frühere exhibitiven Charakter an sich trägt, indem sie thatsächlich verleiht worauf jene vorbedeutend hinwies. Der Name des Vaters, des Sohnes und des Geistes, zu welchem diese Taufe in Beziehung und mit dem sie in Gemeinschaft setzt — denn die Meinung, das βαπτίζειν εἰς bedeute eine Hineintauchung, brauchen wir nicht erst zu widerlegen — war aber erst als dieser vorhanden mit dem vollendeten Erlösungswerk und mit der verklärten Erlöserperson, aus deren Fülle nun, vorher noch nicht, der h. Geist schöpfen und mittheilen konnte: es ist von der höchsten Bedeutung, dass gerade an dieser Stelle des N. T. solch eine Zusammenfassung der vollzogenen Heilsoffenbarung in dem Namen des dreieinigen Gottes sich findet. Wir dürfen daraus mit Grund entnehmen, dass die ganze Fülle der Erlösergnade es ist mit welcher der Getaufte in Gemeinschaft tritt, die sich für ihn erschliesst: nirgend kann wohl deutlicher ausgesprochen sein als hier, dass der dreieinige Gott eben den Heilsgott für den Christen bedeutet, dass wir in keinem andern Sinne von ihm wissen und an ihn glauben, als insofern wir des Heiles von ihm, von ihm allein, gewärtig sind. Ebendaraus wird nun auch verständlich, dass die nämliche Taufe, ohne sachlichen Unterschied, als Taufe auf den Namen (Act. 8, 16; 19, 5) oder in dem Namen Jesu (Act. 2, 38; 10, 48) bezeichnet werden konnte. Denn die Gemeinschaft mit dem offenbaren

Wesen des Heilsmittlers, durch welchen wir allein zum Vater gelangen (Joh. 14, 6) und dessen Fülle allein der h. Geist mittheilt (Joh. 16, 14), befasst in sich dieselbe Heilsgnade auf welche die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gotte hinweist (vgl. Act. 4, 12). Ein Sein in Christo ist die Wirkung dieses Getauftseins, der Art, dass von dem Getauften gesagt werden kann er habe Christum angezogen (Gal. 3, 27). Im Zusammenhange mit unsrer früher gewonnenen Erkenntniss von Christo als dem andern Adam, dem Erzeuger und Stammvater eines entsühnten Geschlechtes, dürfen wir diese Aussage näher dahin bestimmen, dass kraft der Taufe der einzelne natürliche Mensch aufgehört hat als solcher Gotte gegenüberzustehen: nunmehr befasst von Christo, dem gottmenschlichen Sühner, aufgenommen in die Reihe Derer die von ihm ihren geistlichen Ursprung haben und für deren Stellung zu Gott ihr Stammvater einsteht; ebendeshalb auch getauft *εἰς ἓν σῶμα* (1 Cor. 12, 13), eintretend vermittelst der Taufe in den Einen Leib dessen Haupt Christus ist, und denselben ein Jeder an seinem Theile gliedlich constituirend.

5. Wenn nun zufolge unsrer früheren Untersuchung über das Erlösungswerk der Erwerb der sühnenden Leistung Christi in dem Tode und in der Auferstehung Christi sich zusammenfasst, in jenem als dem Ziele seines thuend-leidenden Gehorsams, in dieser als dem Thatbeweis seiner Acceptation, so lässt sich erwarten, dass jene Hineinversetzung in die Gemeinschaft Christi, welche identisch ist mit der des dreieinigen Gottes, näher angesehen bestehe in der Antheilnahme an dem Tode und der Auferweckung des Heilsmittlers. Wir finden in der That das Eine wie das Andere betont zunächst in der Stelle Col. 2, 11, 12, wo der Apostel den Kolossern in Erinnerung bringt, sie hätten in der Taufe, dieser Beschneidung Christi, den Fleischesleib ausgezogen, begraben mit ihm in der Taufe und zugleich auferwecket. Man wird ja allerdings bei dieser *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός* zurückdenken dürfen an das gewissermassen correlate *ἐνδύεσθαι Χριστόν* (Gal. 3, 27); indessen erklärt sich der Ausdruck, insoweit er speciell dem leiblichen Leben der Christen

gilt, erst völlig aus der Rücksichtnahme auf den dualistischen Spiritualismus der Kolossischen Irrlehrer, welchen das leibliche Leben, sowie gewisse materielle Genüsse oder Berührungen als unrein und sündlich erschienen. Die Christen sollen wissen und sich demgemäss gebaren, dass sie den Fleischesleib, den Leib soweit er sarkisch-sündlicher Natur ist, in der Taufe abgelegt haben, und dass daher für sie kein Grund mehr besteht ihr leibliches Leben als solches für sündhaft zu erachten. Dass aber die Antheilnahme an Christi Tode, die von der Antheilnahme an seiner Auferstehung nicht getrennt werden kann, zunächst eine Lösung des Getauften aus dem Schuldverhältniss seines natürlichen Lebens bedinge, ist nicht bloss die nothwendige Folge Dessen was als Wirkung des sühnenden Todes Christi uns feststeht, sondern wird von dem Apostel auch ebendort (v. 13 u. 14) ausgesprochen, wenn anders das *χαρισάμενος* sowohl wie das *ἐξαλείψας* auf Thatsachen hinweist welche an den Christen durch die Taufe sich realisirt haben. Stimmt doch damit auch das *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* überein, wie Dies von Petrus in seiner Pfingstpredigt als Wirkung des Getauftwerdens bezeichnet wird (Act. 2, 38); und ebendarauf weist das *ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς καὶ λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ* des Hebräerbriefs hin (10, 22, 23), wo nicht bloss das Zweite, sondern nicht minder auch das Erste die ein für alle Mal in der Taufe uns widerfahrene Wirkung bezeichnet. Die sonderliche Hervorhebung aber des leiblichen Lebens, welche im Kolosserbrief durch den Gegensatz gegen die Häresie bedingt war, beruht hier auf der Tendenz, den ganzen Menschen als im geistlichen Sinne gereinigt darzustellen, so dass hier *καρδία* und *σῶμα* in ähnlicher Weise sich gegenübertreten wie anderwärts (Rom. 12, 1, 2) *σῶμα* und *νοῦς*. Indessen schon der Blick auf das sühnende Werk Christi, sowie auf den Tod und die Auferstehung, in deren Gemeinschaft die Taufe versetzt, heisst uns nicht bei der Lossprechung von den Sünden stehen bleiben, da ja die Sühnung der Sünde den Eintritt einer nun ungehemmten Gemeinschaft mit Gott, die Selbsthingabe in den Tod aber den nothwendigen Hindurchbruch des Lebens durch den Tod in sich

schloss. Im Grunde ist Dieses schon in der Aussage des Kolosserbriefs von der Ablegung des Fleischesleibes und von der Miterweckung in der Taufe indicirt; es tritt aber noch deutlicher hervor in jenem Worte des Ananias zu Saulus (Act. 22, 16): *βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου,* gleichwie in der antitypischen Gegenüberstellung des rettenden Taufwassers und der Sindfluth bei Petrus (1 Petr. 3, 21), wo sich's doch auch um Hinwegnahme der Sünde handelt. Und Dem widerspricht nicht, dass in der Aussage *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν,* wie man auch im Uebrigen dies Letztere fasse, jedenfalls die *συνείδησις ἀγαθή* als vorhandene angesehen sein will, von welcher die auf Gott gerichtete Frage, oder vielmehr — da bei dieser Erklärung schwerlich ein geeigneter Sinn sich ergeben dürfte — die Stipulation mit Gott ausgeht. Das durch die Taufe gereinigte, darum gute Gewissen ist in der Lage, sich Gotte zu geloben, weil in dem Getauften nicht bloss Erlass der auf dem natürlichen Menschengeschlecht haftenden Sündenschuld, sondern zugleich das Princip eines neuen geistlichen Lebens gesetzt ist, auf Grund des Todes und der Auferstehung Christi. Vor Allem wird uns nun die Auseinandersetzung über die Taufe im Römerbrief (6, 1 ff.) verständlich, wo der Apostel inmitten eines Zusammenhanges, welcher den Erweis des *ἱστάνομεν νόμον διὰ τῆς πίστεως* (3, 31) zum Ziele hat, die Antheilnahme des Getauften an Christi Tod und Auferstehung so geschehen sein lässt, dass der Wandel in Lebensneuheit (v. 4) als Zweck und nothwendiges Ergebniss des Gestorbenseins mit Christo erscheint. Nicht als ob das neue geistliche Leben erst von dem Getauften gesetzt und hergestellt werden sollte, sondern wir Getaufte dürfen und sollen uns erachten als todt zwar der Sünde, lebend aber Gotte in Christo Jesu (6, 11): ebendeshalb weil das Princip des neuen Lebens in uns gesetzt ist, kann und darf ein *δουλεύειν τῇ ἁμαρτίᾳ* unsrerseits (v. 6), ein *βασιλεύειν* der Sünde in uns (v. 12) hinfort nicht mehr Statt finden. Hiemit ist nun aber auch so deutlich wie irgend möglich ausgesprochen, dass diese Setzung eines neuen Lebensprincips, welche zugleich mit dem Sündenerlass eintritt, nicht in einer sofortigen Austilgung der vorhan-

denen sündigen Lust bestehe — ein überdies mit all unsern anthropologischen und theologischen Voraussetzungen streitender Gedanke — sondern eben in der Einsenkung einer neuen übermögenden Lebenspotenz inmitten der bisherigen sündigen Lebensbewegung, aus der Lebensfülle des andern Adams, behufs einer Herrschaft des neuen Lebens zur Bewältigung und allmählichen Austilgung des noch vorhandenen alten. Genau der gleiche Gedanke ist anderwärts (Eph. 5, 26, 27) damit ausgedrückt, dass die Reinigung durch das Wasserbad im Wort, womit der Apostel die der Gemeinde auf Grund der Selbsthingabe Christi zugedachte Heiligung zunächst erläutert, zum Ziele hat ihre Herstellung zu makelloser, unbefleckter Schönheit. Während jene Reinigung durch welche die Heiligung geschah eine vollzogene, so ist diese Herstellung eine fernerweit zu vollziehende.

6. Ebendaraus ist nun auch ersichtlich, dass jene weitere Aussage des Petrus, nachdem er zur Sinnesumkehr und zur Taufe im Namen Jesu behufs der Sündenvergebung aufgefordert (Act. 2, 38): *καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος*, unmöglich auf eine Gabe hinweisen kann, welche erst hinter der Taufe drein empfangen werde. Denn das Futurum *λήμψεσθε* besagt ja nur, was eintreten werde wenn man der Aufforderung *βαπτισθήτω ἕκαστος* folge, und wir wissen dass alle Auswirkung des Heilsmittlers zur Antheilgabe an seinem Erlösererwerb, an seinem Tod und seiner Auferstehung, nur durch den h. Geist sich vollziehen könne. Wenn an einer späteren Stelle der Apostelgeschichte berichtet wird (8, 16), auf keinen der Gläubigen in Samaria sei noch der h. Geist gefallen, sie seien nur getauft gewesen auf den Namen des Herrn Jesu, und darnach hätten sie durch die Handauflegung der Apostel den Geist empfangen, so will dieser Geistesempfang verglichen sein mit jenem, welcher in Folge der Predigt Petri in Cäsarea vor der Taufe Statt fand (Act. 10, 44): eine Geistesgabe und Geisteswirkung mit dem Erfolg des *λαλεῖν γλώσσαις* (v. 46), so dass daraus auch die weitere Erzählung dort von Simon (8, 18) verständlich wird, welcher sah, nämlich an der nach Aussen tretenden Wirkung, dass durch Handauflegung der Apostel der Geist verliehen werde. Hiermit ist uns

denn der Weg gebahnt zur Herbeiziehung eines weiteren Schriftzeugnisses (Tit. 3, 5, 6), wo der Apostel von Gott unserm Heiland sagt, er habe uns errettet nach seiner Erbarmung *διὰ λούτρου παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου*, Denn wenn hier auf alle Fälle der h. Geist Subject der Wiedergeburt und Erneuung ist, so will nun auch die weitere Thatsache der reichlichen Ausgiessung dieses Geistes (v. 6) als gleichzeitig mit jener der Errettung gefasst und das Eine wie das Andere auf den Vollzug der Taufe gedeutet sein. Ein Bad der Wiedergeburt, des Erstehens zu einem wesentlich neuen Leben und Dasein, und ein Bad der Erneuung, mit Beziehung auf den alten Lebensbestand dem der h. Geist entnahm, ist die Taufe aus keinem andern Grunde und in keinem andern Sinne, als weil sie den Getauften in die Todes- und Lebensgemeinschaft Christi versetzt, ihn einfügt dem aus dem andern Adam erzeugten Geschlechte. Und hierbei mag man sich jener Geburt von Oben, aus Wasser und Geist, erinnern, welche Christus dem Nikodemus als Bedingung des Eintritts in das Reich Gottes nannte (Joh. 3, 3 ff.): sie dient uns, wenn auch nicht direct von der Wirkung des Taufsacramentes ausgesagt, zur Erläuterung und Bestätigung der speciell in diesem zu vollziehenden Palingenesie. Ein Wiedererstehen findet in der Taufe Statt, welches daran gedenken heisst dass der natürliche Lebensbestand ein Tod in den Sünden war (Col. 2, 13); eine andre Geburt, die als solche Setzung eines neuen Lebensanfanges ist und den Gedanken einer blossen Reinigung und Aufbesserung des bisherigen Lebens ausschliesst. Beides will gleichmässig betont sein, die Thatsache wesentlicher, principieller Lebens*neuheit*, und die Thatsache wirklichen Lebens*anfangs*, auf welche nicht minder wie auf jene die *Geburt* hinweist. Der Charakter jener Lebensneuheit aber ist nicht willkürlich zu bestimmen, sondern bemisst sich nach dem Verhältniss, in welchem Christus der gottmenschliche Sühner zu dem von ihm entsühnten Geschlechte steht, weiterhin nach dem Verhältniss der Erlösungsidee zu der Schöpfungsidee, wie dasselbe früher von uns entwickelt worden ist. Und der Charakter des Lebensanfangs will demgemäss gefasst sein, dass wir oben jedwede

Exstirpation des alten Lebens der Sünde beim Empfang der Taufe ablehnen mussten: mithin als Einsenkung eines neuen geistlichen Lebenskeims aus der Erlöserfülle Christi inmitten des alten Menschen, da wo in diesem schon Geisteswirkung, Wechselverkehr mit Gott Statt fand, einer zu weiterem Wachsthum, zur Entfaltung eines neuen Menschen, bestimmten und befähigten Lebenspotenz. Wie denn davon später, bei der Lehre von dem Subject des Werdens die Rede sein wird.

7. Gewiss kann erst dort, wo wir von der neuen Geburt des christlichen Subjectes auf Grund der göttlichen Influenz zu handeln haben, zu völligem Verständniss gebracht werden was es um die objective Wirkung des Taufsacramentes überhaupt sei. Indessen dürfen wir hier ebendiese jedenfalls als eine Thatsache des Glaubens constatiren, welche an den Schriftzeugnissen ihren sicheren Halt hat. Denn wenn in der Schrift allerdings die Heils- und Segenswirkung der Taufe an die Bedingung des mit der Taufe verbundenen Glaubens geknüpft wird (vgl. Mrc. 16, 16 mit Col. 2, 12; Gal. 3, 26, 27; Hebr. 10, 22, 23), so ist damit nur das Selbstverständliche ausgesagt, dass ohne Selbsthingabe des Menschen an den Gott des Heils, ohne persönliche Aneignung der Heilsgabe, von einer wirklichen und definitiven Errettung des Menschen, der ja keine Sache sondern eine Person ist, nicht die Rede sein kann. Eine ganz andre Frage ist die uns hier vorliegende, deren Verneinung aus jenen Schriftaussagen zu folgern völlig verkehrt wäre, ob denn wohl zum Empfang der Wiedergeburt, die durch die Taufe sich vermittelt, eine eigne Disposition erforderlich sei, bei deren Mangel die Taufe Gnadenmittel zu sein aufhöre. Diese Annahme würde sowohl unsrer früheren Voraussetzung widersprechen, wo wir den Begriff der Erlösungsfähigkeit fixirend keinerlei Selbstbereitung für den Empfang der Gnade in dem natürlichen Menschen wahrgenommen oder gefordert haben, als auch der vorhin erkannten Thatsache, dass die wesentliche Wirkung der Taufe die Wiedergeburt sei, als solche ein Widerfahrniss benennend welches an dem Menschen sich vollzieht. Wenn wir in der apostolischen Zeit nach dem Zeugnisse der N. T. die Taufe durchweg gespendet sehen auf Grund des

vorher gepredigten Evangeliums, so will Dies dahin verstanden sein, dass durch solche Predigt zunächst die Geneigtheit durch die Taufe in die Gemeinschaft Christi einzutreten sollte geweckt werden — denn jede physische Nöthigung ist durch den Charakter der neutestamentlichen Gnade ausgeschlossen — und zugleich der Missbrauch der Gnadengabe, das dadurch bedingte um so schwerere Gericht verhütet (vgl. Jud. v. 4; Gal. 3, 4). Gegen dreitausend Seelen waren es, die in Folge der Pfingstpredigt Petri der Taufe sich unterstellten und so „hinzugethan" wurden (Ac. 2, 41): sollten diese Dreitausend ausnahmslos Gläubige gewesen sein? Oder war es bei Denen die etwa den Glauben nicht hinzubrachten keine Taufe? Wir lesen Letzteres auch dort nicht, wo von Simon erzählt wird (Act. 8, 13), dass er zum Schein (vgl. v. 21) gläubig geworden sich taufen liess: als eben solche erscheint die ihm zu Theil gewordene Taufe, wie jene vorher bei den wirklich Gläubigen (v. 12). Wir werden damit von selbst zur Frage nach dem Recht der Kindertaufe hinübergeführt. Die gesetzliche Auffassung der Schrift und des neuen Bundes überhaupt kommt dabei in nicht geringe Verlegenheit. Denn man wird doch wohl zugestehen dürfen, dass nirgend im N. T., auch nicht Mtth. 28, 19, die Kindertaufe eingesetzt worden sei; man kann nur sagen, sie sei durch jene Worte des Herrn nicht ausgeschlossen. Gewiss ist die Meinung der genannten Stelle diese, dass das *μαθητεύειν* in der zwiefachen Form des *βαπτίζειν* und *διδάσκειν*, mit wohlbemessener Folge dieser Actionen, sich vollziehen solle, keineswegs diese, das *μαθητεύειν* solle nur nicht ohne ein *βαπτίζειν* und ein *διδάσκειν* bleiben (v. Hofmann). Man stützt die letztere Auffassung mit dem doppelten Grunde, dass sonst das Lehren vor dem Taufen genannt und der Inhalt der Lehre ein andrer sein müsste. Aber ebendaraus, dass das *διδάσκειν* diesmal auf das Halten alles Desjenigen sich bezieht was Christus seinen Jüngern aufgetragen, ersieht man, dass dasselbe nur Jüngern Christi gelten kann die es bereits geworden, nämlich durch die Taufe in seine Gemeinschaft eingetreten. Andrerseits wäre es ein viel zu lockeres, die Bedeutung der Taufe für den Eintritt in die Gemeinschaft Christi

herabdrückendes Verhältniss zwischen dem μαθητεύειν und dem βαπτίζειν, wenn mit ihrer Verbindung nur gesagt wäre, jenes solle nicht ohne dieses sein. Demnach ist wohl ersichtlich, dass hier mit dem βαπτίζοντες diejenige Unterweisung verbunden gedacht sein will, welche sich auf den Eintritt in die Gemeinschaft und unter die Jüngerschaft Christi bezieht, wie denn darauf auch βαπτισμῶν διδαχή (Hebr. 6, 2) hinzuweisen scheint, ein Unterricht, welcher dem Vollzug der Taufhandlungen in der Kirche galt und darum alles Dasjenige in sich befasste was auf den Empfang der Taufe hinzuführen geeignet war. Sagt man, von einem Auftrag Jesu in der Weise des Mtth. 28, 19 überlieferten, mit seiner schlechthinigen Verbindung des μαθητεύειν und des βαπτίζειν, könne wegen 1 Cor. 1, 14 nicht die Rede sein (Holtzmann), so ist dagegen zu erinnern, dass die Frage, ob die Korinthischen Christen auf den Namen Pauli getauft worden seien (1 Cor. 1, 13), die an ihnen vollzogene Taufe ebenso allgemein voraussetzt, wie Dies bei den Galatischen Christen (3, 27), oder bei den Römischen (6, 3) der Fall ist. Man kann also nur fragen, warum gerade Paulus die Taufe verhältnissmässig selten persönlich vollzog und seinen Beruf vielmehr darin erkannte das Evangelium zu predigen (1 Cor. 1, 17). Es wird daher wohl dabei bleiben, dass von Anfang an in der Kirche, was an sich schon eine entsprechende Weisung Christi voraussetzt, der Eintritt unter die Jüngerschaft des Herrn nicht erfolgte ohne durch die Taufe; dass aber mit jenem Einsetzungsworte Christi ein bestimmtes Mandat hinsichtlich der Kindertaufe nicht gegeben ist. Selbstverständlich können auch die oft angeführten Berichte über die Taufe ganzer Familien (Act. 16, 15, 33 vgl. mit 18, 8 und 1 Cor. 1, 10) als stringenter Beweis für die Uebung, insbesondere die allgemeine Uebung der Kindertaufe in der apostolischen Zeit nicht angesehen werden, und nur die Vergleichung der Taufe mit der Beschneidung (Col. 2, 11) lässt uns mit einiger Sicherheit darauf schliessen. Man wird freilich umgekehrt auch nicht das Gegentheil folgern dürfen, wie häufig geschehen, aus 1 Cor. 7, 14, wo der Apostel die Kinder aus gemischter Ehe wegen ihrer Beziehung zum christlichen Ehetheil heilig nennt, um

daraus abnehmen zu lassen dass Gleiches auch hinsichtlich des nichtchristlichen Ehegatten im Verhältniss zum christlichen der Fall sei. Denn an Christenkinder schlechthin zu denken liegt in dem ὑμῶν (v. 14) nicht die geringste Nöthigung (gegen v. Hofmann u. A.), da sich der Apostel hiemit eben an diejenigen Aeltern wendet, zu denen er mit τοῖς δὲ λοιποῖς ἐγὼ λέγω (v. 12) zu reden begonnen hat: die Wahl der zweiten Person bei τέκνα ὑμῶν (v. 14) ist ebenso begreiflich, wie vorher die Wahl der dritten, und erst bei dieser Auffassung ergiebt sich zwischen beiden Fällen die entsprechende Correspondenz. Den Fall, dass solche Kinder getauft wurden — was ja mindestens wenn der Mann der ungläubige Ehetheil war nicht ohne Weiteres geschehen konnte — fasst der Apostel gar nicht in's Auge, hatte dazu auch keine Veranlassung, weil solch ein Fall gewiss nur selten — wenn überhaupt — eintrat: die Kinder solcher Aeltern gelten dem Urtheile des Christen nicht für unrein, weil sie geheiligt werden durch ihr Verhältniss zu dem gläubigen Vater, der gläubigen Mutter: und in demselben Sinne sollen auch die gläubigen Ehegatten den andern ungläubigen Theil für geheiligt erachten. Man sieht, welch eng begrenzter Begriff der Heiligkeit hier durch den Zusammenhang indicirt ist, ein solcher der die Nothwendigkeit einer anderweiten Heiligung durch die Taufe behufs der Seligkeit in keiner Weise ausschliesst. Nimmt man aber zu dem Allen noch hinzu die nur allmähliche Fixirung der Kindertaufe zu einem feststehenden Brauch in der nachapostolischen Zeit, welche geschichtlich sich nicht begreifen würde, wäre in der apostolischen Zeit der Pädobaptismus ausnahmslose Uebung gewesen, so darf damit der Satz mit dem wir oben begannen als erwiesen gelten, dass es mit dem dogmatischen Rechte der Kindertaufe übel stünde, gäbe es ein solches nur sei es auf Grund eines directen Befehls Christi oder wenigstens der Apostel, sei es auf Grund ihrer ausnahmslos in der apostolischen Zeit vorhandenen und nachweisbaren Uebung. Hier wird die gesetzliche Auffassung der Institution des Sacraments zu Schanden, und es ist gut dass sie zu Schanden wird. Denn nun sind wir genöthigt, darnach in erster Linie zu fragen, ob denn nicht die Beschaffenheit

des Sacramentes selbst, im Zusammenhalt mit dem Grundverhältniss welches zwischen der Heilsgabe und dem natürlichen Menschen als Empfänger derselben besteht, der Kirche das Recht giebt, auch den Kindern unter gewissen Bedingungen die sacramentale Gabe zuzuwenden, und ob nicht damit sofort auch die Pflicht zu solcher Spendung sich verbindet. Wir kennen die Taufe als Sacrament der Wiedergeburt, welche ihrem Begriffe nach keine entgegenkommende oder mitwirkende Action fordert; wir kennen das neutestamentliche Heil als solches, welches nur die *aptitudo passiva*, um dem Menschen sich zu vermitteln, voraussetzt. Beides unbeschadet der zweifellosen Thatsache, dass wirkliche und bleibende Errettung des Menschen nicht möglich ist ohne persönliche Aneignung und Bejahung des ihm Zugeeigneten und Empfangenen. Nicht einmal für die natürliche Erfahrung lässt sich mit ausreichendem Grund behaupten, dass Eindrücke welche einen geistigen Empfang vermitteln in dem Kinde erst in dem Alter des erwachenden Bewusstseins, durch das Medium des letzteren, Statt fänden. Und wenn Christus den Kindern, die er zu sich bringen hiess, die Hände segnend auflegte (Matth. 19, 15), so wird es doch wohl ein wirklicher, nämlich ein geistlicher, Segen gewesen sein den er ihnen spendete; die Kinder, auch wenn sie nicht wussten was an ihnen geschah, werden fähig gewesen sein diesen Segen zu empfangen. Hiernach hat die Kirche das Recht und eventuell die Pflicht, die Taufe den Kindern zu gewähren, da doch dieselbe nach Christi Willen dazu bestimmt ist den Eintritt in seine Gemeinschaft zu vermitteln, und weil die Kinder dieser Gabe fähig sind. Es ist auch thöricht, nach einem Glauben zu forschen den die Kinder zur Taufe mitbringen müssten, der etwa durch das Wort oder durch der Pathen Fürbitte ihnen verliehen würde, oder womit die Kirche supplirend für sie einträte: das Alles sind Figmente, zu denen man durch falsche Anwendung eines richtigen Vordersatzes gekommen ist. Gewiss gilt allewege das Wort: *sacramenta nihil prosunt absque fide*, und nur wer glaubt und getauft wird Der wird gerettet (vgl. Mrc. 16, 16). Aber ebenso sicher ist, dass die Initiative zur Weckung und Herstellung dieses Glaubens unter

allen Umständen, auch wo dem Erwachsenen das Wort verkündigt wird, von der göttlichen Influenz und Begabung ausgeht: bei dem Kinde dürfen wir diese Initiative eben der Taufe, in gleicher Weise wie bei dem Erwachsenen dem Worte, beilegen. Es ist eine ebenso der Schrift wie dem Tenor der evangelischen Heilserkenntniss widersprechende, das Wesen des Sacramentes entleerende Auffassung, wenn man an die Stelle einer in der Taufe conferirten Gnadenwirkung „den ewigen Gnadenwillen Gottes“ einsetzt, wie er sich in der Taufe bezeugt habe als über dem Abfall und Unglauben der Menschen beharrend (Rich. Schmidt, zur Charakteristik der lutherischen Sacramentslehre, Studien und Kritiken 1879). Wie schwierig es auch sein möge, die Initiative der göttlichen Wirkung und Gabe bei der Taufe zu bestimmen — was genauer erst bei der Lehre von der Berufung und Wiedergeburt geschehen kann — keinenfalls dürfen wir uns bei der Frage nach der Taufwirkung zurückwerfen lassen auf den „ewigen Gnadenwillen Gottes,“ von dem wir ja eben hier bei der Lehre von den Gnadenmitteln erfahren wollen, wie er sich an den Menschen realisirt. Auf der andern Seite aber werden wir nun um so mehr Dessen eingedenk sein müssen, dass Christus für das μαθητεύειν mit dem βαπτίζειν das διδάσκειν unlösbar verbunden hat und dass wo nicht diese Unterweisung im Anschluss an die Taufe in Aussicht genommen werden kann der Brauch der Kindertaufe kein Recht hat. Ohne Zweifel ist in der apostolischen Zeit die Kindertaufe allmählich eingeführt worden, in dem Masse als geordnete christliche Gemeinde- und Familienverhältnisse den Hinzutritt des διδάσκειν zu dem βαπτίζειν als gesichert erscheinen liessen; und wenn in der Gegenwart diese nothwendige Basis der Kindertaufe allmählich schwindet, so wird die Kirche sorgfältig zu erwägen haben, in welchen Fällen sie noch berechtigt und verpflichtet sei Kindern die Taufe zu gewähren.

8. Fragen wir schlüsslich nach den Bedingungen der Realität dieses Gnadenmittels, wie dasselbe in der Kirche fort und fort gehandhabt wird, so bedarf es hier nur der Zusammenfassung Dessen was thatsächlich schon in der bisherigen Erörterung

vorliegt. Wir sind zunächst der Grundlage eingedenk worauf die Lehre von den Gnadenmitteln überhaupt und darum auch jene von der Taufe beruht: des Daseins der Erlöserfülle des verklärten Heilsmittlers zu dem Zwecke, dass sie in die natürliche Menschheit eingesenkt, diese zu einer deuteroadamischen Menschheit umgestaltet werde. Die Realität dieses Sacramentes, wornach es die oben charakterisirte Heilsgabe vermittelt, wird also in letzter Instanz von dem Gnadenwillen des Erlösers abhangen die Gnadengabe überhaupt und zwar auf diesem bestimmten Wege zu communiciren. Insofern sind es ja allerdings die Einsetzungsworte Christi an welche die Realität des Sacramentes geknüpft ist, ohne dass wir umdeswillen nöthig haben hierbei an ein gesetzliches Mandat zu denken, welches dem Wesen des neuen Bundes widerspräche. Der Gnadenwille Christi, womit er dies Gnadenmittel seinen Jüngern, seiner Gemeinde schenkt, enthält für sie die Ermächtigung und die Weisung das Geschenk nach Massgabe seiner Beschaffenheit zu gebrauchen: insofern ist die von Christo eingesetzte Handlung des Taufens heilsmittlerisch vermöge des Wortes Christi welches sie dazu bestimmt hat. Wo irgend die Gemeinde Jesu sich anschickt diesen seinen Gnadenwillen zu vollziehen, da garantirt das heilskräftige, in alle Zukunft fortwirkende Wort des scheidenden Erlösers die Wirklichkeit des Gnadenmittels, die thatsächliche Verleihung der Gnadengabe durch die in Vollzug gesetzte Handlung. Wir treten damit jener nicht selten vorgekommenen mechanischen Auffassung entgegen, als wenn die peinlich genaue Recitation der Einsetzungsworte bei der Taufhandlung dieselbe zum Sacramente machte; da doch z. B. eine Taufe auf Jesu Namen sachlich die gleiche Bedeutung und Wirkung haben würde und es vielmehr eine Frage der Kirchenordnung ist, in welcher Weise die Gemeinde zum Ausdruck bringen will dass sie jene von Christo gewollte und garantirte Handlung zu vollziehen im Begriff stehe. Ebendarum darf man auch die Unabhängigkeit des Gnadenmittels von subjectiven Momenten nicht so in's Extrem schieben, als wäre dasselbe mit der ihm eignen Wirkung überall da vorhanden, wo irgend Jemand mit Wasser übergossen und dabei das Einsetzungswort

Christi gesprochen wird. Denn seiner Jüngergemeinde hat der scheidende Christus diese Tauf handlung zu vollziehen geheissen, nicht beliebigen Leuten, die sich zusammenthun um Wort und Handlung äusserlich übereinstimmend nachzuäffen; geradeso wie Das keine Taufe ist, wo man Kinder ohne Wissen und wider Willen ihrer Aeltern, in offenbarem Widerspruch eben gegen die Einsetzung welche das διδάσκειν mit dem βαπτίζειν zusammenbindet, „tauft“ und sie dann dem Heidenthum überlässt. Und wir reden zwar nicht von einer „Intention“ des Taufenden, sei es einer actuellen oder virtuellen, welche für die Realität des Sacramentes erforderlich wäre; aber wir sagen, die Handlung als solche muss darnach angethan sein, dass sie die Intention der Gemeinde, welcher Christus die Taufe übergeben, in sich enthält und ausdrückt, die Intention jeweilig taufend zu thun wozu Christus sie, sie allein, ermächtigt und verpflichtet hat.

9. Gehen wir von der Taufe zu dem Abendmahl weiter, als dem andern Gnadenmittel bei welchem Christus einen äusserlich sichtbaren Stoff zum Träger und Vermittler seiner Erlöserfülle gemacht hat, so werden wir die Gleichartigkeit dieses andren Sacramentes mit dem ersteren zunächst darin zu erkennen haben, dass eine wirkliche Mittheilung der Heilsgabe und zwar dieser Heilsgabe als ihrem Wesen nach einheitlicher hierdurch geschieht. Denn wenn doch die Einsetzung des Herrnmahls als einer in der Kirche stetig fortzusetzenden Handlung von Seiten des Heilsmittlers eine mindestens ebenso gewisse geschichtliche Thatsache ist wie die Einsetzung der Taufe, so folgt nach den für uns feststehenden Voraussetzungen ohne Weiteres noch vor der exegetischen Untersuchung der Testamentsworte, dass hiermit keinenfalls eine bloss symbolische, bildlich bezeichnende oder vorschreibende Handlung eingesetzt sein könne, sondern jedenfalls, dem Wesen des neuen Bundes entsprechend, eine zugleich und zunächst communicative, heilsvermittelnde. Die Kirche hat auch von Anfang an, bei aller Mannigfaltigkeit der Auffassung und trotz des unzureichenden Bewusstseins von dem nichtgesetzlichen Charakter des neuen Bundes, an der Glaubensthatsache festgehalten, dass mit dem Abendmahlsgenuss eine reale Heilsgabe,

in welcher Modalität immer, sich verbinde; und in der reformirten Kirche hat ebenfalls dieser so zu sagen instinctive Zug des Glaubens die anfängliche gänzliche Entleerung des Sacramentes überwunden. Man muss diese Sachlage sich präsent erhalten, um vonvornherein des Wahnes ledig zu werden, als wenn nur von dem etwaigen Ausfall der exegetisch-logischen Exercitien über die Testamentsworte, speciell über die mögliche oder nothwendige Bedeutung des ἐστίν, der Christenglaube hinsichtlich dieses Sacramentes abhinge. Es müsste denn die dogmatische Aussage des Glaubens überhaupt in einer Mosaik exegetischer Resultate bestehen, die man über diese oder jene Lehrpunkte aus dem Schriftcodex gewonnen. Auf der andern Seite dürfen wir hinsichtlich der wirklichen Heilsgabe, zu deren Communication der Abendmahlsgenuss dienen muss, ohne den specielleren Untersuchungen darüber vorzugreifen, auf alle Fälle doch so viel gleich hier aussprechen, dass diese Heilsgabe innerhalb der Erlösungsfülle gelegen ist, um deren Mittheilung sich's bei den Gnadenmitteln überhaupt handelt. Mag diese Fülle eine unendlich reiche und mannigfaltige sein und diese Mannigfaltigkeit auch in der Mehrheit der Gnadenmittel so oder anders zum Ausdruck kommen, immer bleibt es doch eine einheitliche Fülle, nach Massgabe Dessen dass heilbringende Sühnung der einheitliche, Alles auf sich beziehende Mittelpunkt des Erlösungswerkes war. Es ist gut, sich dieser nothwendigen Gleichartigkeit des Gnadenmittels und der Gnadengabe hier zu erinnern, ehe man sich die Differenz vergegenwärtigt, damit man nicht in Gefahr kommt das für den Glauben organisch Verbundene und Eine mechanisch in ein Vieles und Heterogenes aufzulösen. Denn allerdings liegt nun andrerseits der Unterschied zwischen Taufe und Abendmahl, wiederum hier noch von allen specielleren Bestimmungen abgesehen, insofern auf der Hand, als erstere dem Eintritt in die Gemeinschaft Christi und seines Leibes, letzteres der Förderung und Befestigung in solcher Gemeinschaft, jene dem Vollzug der Wiedergeburt, dieses der Ernährung und Ausgestaltung des geistlich Neugeborenen, der daseienden Jüngergemeinde gilt. Die Differenz zunächst in dieser einfachen Form zu bezeichnen, ist

für das dogmatische Verständniss insofern von Belang, als damit schon der innere Grund sich erschliesst, weshalb zu dem ersten Sacrament ein zweites hinzugetreten ist, die Glaubensthatsache mithin als nicht zufällige oder willkürliche sich erweist. In der That werden die späteren genaueren Aussagen über das Verhältniss der beiden Sacramente zu einander auf dieser sicheren und klaren Basis ihrer verschiedenen Bestimmung unbeschadet der wesentlichen Einheitlichkeit der Gnadengabe zu stehen kommen; und ebendarum war es sachdienlich, die Lehre vom Abendmahl mit diesen vorläufig orientirenden, allgemeinen Erörterungen zu beginnen.

10. Gleichwie Christus an einer Stelle des vierten Evangeliums (c. 3) von der Nothwendigkeit der Wiedergeburt redet, ehe noch Taufe im specifisch christlichen Sinne vorhanden war und ohne dass wir berechtigt sind, seine Worte direct auf diese Taufe zu beziehen, so berichtet uns dasselbe Evangelium (c. 6) von einer Rede des Herrn über den nothwendigen Genuss seines Fleisches und Blutes, ohne dass darin ein bestimmter Hinweis auf das nachmals eingesetzte Herrnmahl vorläge. Der Evangelist Johannes, welcher die Kenntniss der synoptischen Tradition bei seinen Lesern voraussetzt, hat weder die Einsetzung der Taufe noch jene des Abendmahls erzählt, aber statt Dessen Reden Jesu überliefert, in denen die Heilsnothwendigkeit der in jenen Sacramenten sonderlich zu empfangenden Gaben hervorgehoben wird; und die Frage bleibt hier noch unentschieden, ob denn diese Heilsgaben ausschliesslich an jene beiden nachmals eingesetzten Sacramente gebunden seien. Wenn irgend Etwas exegetisch feststeht oder doch feststehen sollte, so ist es Dieses, dass die Worte Jesu von dem Essen seines Fleisches und von dem Trinken seines Blutes nicht bildlich oder figürlich, sondern eigentlich zu fassen sind. Gleichwie er auf die Zweifelsfrage des Nicodemus (3, 4): „wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er Greis ist" u. s. w., nicht mit einer Reduction seiner Forderung antwortet, sondern mit einer feierlichen und nachdrücklichen Wiederholung derselben, so antwortet er hier auf die Zweifelsfrage der Juden (6, 52): „wie kann dieser uns sein Fleisch

zu essen geben", mit der energischen und wiederholten Versicherung (v. 53 ff.): „wahrlich wahrlich ich sage euch, wenn ihr nicht gegessen das Fleisch des Menschensohnes und getrunken sein Blut, so habt ihr Leben nicht in euch; wer geniesst mein Fleisch und trinkt mein Blut, der hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am letzten Tage; denn mein Fleisch ist wahrhaftige Speise und mein Blut wahrhaftiger Trank." Oder sollten die späteren Worte Christi *τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σάρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν· τὰ ῥήματα, ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν, πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή ἐστιν* (v. 63) jenem Ergebniss Eintrag thun? Aber die unmittelbar vorausgehenden Worte (v. 62) deuten im Gegentheil darauf hin, wie die Verwirklichung des von Christus Gesagten und Geforderten gedacht sein wolle. Denn heben will hier der Herr den Anstoss den seine Jünger genommen, nicht steigern. Ob man dann noch an seiner Rede Anstoss nehmen werde, fragt er, wenn man ihn habe auffahren sehen dahin wo er zuvor war? Wenn sein Fleisch und Blut solcher Erhebung zu göttlicher Seinsweise fähig ist, so wird es wohl auch eine wahrhaftige Speise und ein wahrhaftiger Trank sein können. Man solle sich nur daran halten, was bei dieser Auffahrt zu Tage kommen wird, dass der Geist es ist der lebendig macht — das Fleisch in seiner Gegenüberstellung gegen den Geist, in seiner Isolirung vom Geist, ist Nichts nütze. Leben hat der Herr verheissen, ewiges Leben Denen die sein Fleisch, sein Blut geniessen — er nimmt davon Nichts zurück; aber er erinnert daran, dass das Leben vom Geiste ausgeht und dass daher sein Fleisch, wie alles Fleisch, nicht als solches und an sich Etwas nütze, sondern als vom Geist getragenes, durchdrungenes, gleichwie nur von dieser *σάρξ* gilt dass er sie aus dem Tode mit sich führt in seine ehedem göttliche Seinsweise. Man soll was er vom Genuss seines Fleisches und Blutes gesagt verstehen gemäss Dem dass seine Worte Geist und Leben sind (v. 63): sind sie Dieses, so werden sie auch nicht bezogen werden dürfen auf eine *σάρξ*, die des Geistes baar darum das Leben nicht wirkt. Steht also der eigentliche Verstand der Worte, ihre Beziehung auf das so gemeinte Fleisch und Blut, in alle Wege fest, so erübrigt bloss die ge-

nauere Bestimmung Dessen was es um dieses Fleisch und Blut und was es um den Genuss derselben sei. Da kann denn nach dem Zusammenhang und Fortschritt der Rede Nichts klarer sein, als dass das Essen des Fleisches und das Trinken des Blutes sich subsumirt dem Essen des Himmelsbrotes, als welches Christus sich vorher (v. 48 ff.) bezeichnet hat; und dass wiederum solch Essen des Lebensbrotes, welches dann zu dem *φαγεῖν* oder *τρώγειν τὴν σάρκα*, zu dem *πίνειν τὸ αἷμα* fortgeht, sich subsumirt dem *ἔρχεσθαι πρός με* und dem *πιστεύειν εἰς ἐμέ* (v. 35), womit Christus zunächst das gottgewollte Verhältniss zu ihm als dem Brote des Lebens bezeichnet. Hiernach ist auf alle Fälle gewiss, dass der mit *ἐσθίειν, τρώγειν, πίνειν* gemeinte Genuss auf Grund des *ἔρχεσθαι πρὸς αὐτόν, πιστεύειν εἰς αὐτὸν* Statt findet, während jede Andeutung darüber fehlt, dass zu solchem Genuss von Fleisch und Blut erfordert werde der Genuss jener irdischen Elemente welche Christus nachmals hiefür eingesetzt hat. Wir werden den Genuss des Fleisches und Blutes Christi nicht zu identificiren haben mit dem Glauben; aber wir werden sagen müssen, er liege innerhalb des vom Glauben umschriebenen Kreises: in dem Glauben, unter der Voraussetzung des Glaubens, als Wirkung des Glaubens findet jener Genuss Statt, allenthalben und nothwendig Statt, zum ewigen Leben für alle so Geniessenden. Sollte nun hier mit *σάρξ καὶ αἷμα* nur die „sinnenfällige Menschennatur“ Jesu bezeichnet sein, wie sonst wohl Fleisch und Blut gebraucht wird, ohne Hindeutung auf das im Tode dahingegebene Fleisch, verströmte Blut? Der Gedanke der Dahingabe in den Tod legt sich doch schon dadurch nahe, dass von Fleisch und Blut als Gegenständen der Aneignung geredet und diese Aneignung jener des zu solchem Zwecke gebrochenen Brotes gleichgestellt wird. Wenn „Fleisch und Blut“ an sich wohl die „sinnenfällige Menschennatur“ bezeichnen können ohne Hindeutung auf den Tod, so steht es doch anders, wenn von einem Trinken des Blutes neben dem Essen des Fleisches die Rede ist; wie ja dann auch bei der Einsetzung des Sacramentes dieses Nebeneinander von Leib und Blut auf der Voraussetzung der Dahingabe in den Tod beruht. Und mag man nun

in V. 51 lesen: *ὁ ἄρτος, ὃν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, ἡ σάρξ μου ἐστίν*, oder *ὁ ἄρτος, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς*, so ist im ersteren Falle das Fleisch die Deutung des für das Leben der Welt hinzugebenden Brotes, so dass demnach auch das Fleisch als hinzugebendes damit bezeichnet wird; und im andern Falle, wo doch das Unmöglichste von Allem die Fassung der Worte *ἡ σάρξ μου* als Apposition, zu *ἄρτος* und die Verbindung von *ἐστίν* mit *ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς* sein dürfte (Weiss), wirkt nicht minder der Gedanke des *δώσω* fort zur Näherbestimmung des Verhältnisses, in welchem das *ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς* zu dem unmittelbar vorangehenden *ἡ σάρξ μου ἐστίν* steht. Auch hier kommt man nicht darüber hinweg, dass das Brot, welches Jesus zum Genusse darreicht, nicht die *σάρξ* für sich ist, sondern als für das Leben der Welt hinzugebende. Nur so konnten dann in dem weiter Folgenden Fleisch und Blut als anzueignende nebeneinander gestellt werden, nebeneinander auf Grund jener Hingabe, welche die Verströmung des Blutes bei dem gewaltsamen Tode bedingte. Indem wir an die Testamentsworte Christi herantreten, müssen wir Dessen eingedenk sein.

11. Also schlechthin nothwendig zum Heil ist nach diesen Worten Christi der Empfang seines Fleisches und Blutes; wer so wie er es hier meint und fordert sein Fleisch isst und trinkt sein Blut, Der hat ewiges Leben und Christus wird ihn auferwecken am letzten Tage (6, 54). Man muss Dies im Auge behalten um nun die Einsetzung einer sonderlichen Handlung zu verstehen, in welcher Christus mit der Darreichung von Brot und Wein zu leiblichem Genuss seinen Leib zu essen und sein Blut zu trinken den Jüngern darbietet. Dass Christus diese zu öfterer Wiederholung im Kreise seiner Jünger kurz vor seinem Tode angeordnete Handlung zunächst im Anschluss an den Genuss des alttestamentlichen Passalammes vollzogen, behalten wir im Sinn, ohne schon hier die Frage aufzuwerfen, ob und inwiefern der Charakter eines Opfers oder einer Opfermahlzeit für das Herrnmahl daraus sich ergiebt. Auch die an sich nicht schwer wiegenden Differenzen in den Relationen der Synoptiker und Pauli,

deren einzelne gelegentlich zur Sprache kommen werden, haben wir keinen Anlass hier der Reihe nach gegen einander abzuwägen, sondern stellen sofort die Hauptfrage, ob und wie diese von Christo behufs weiteren Vollzugs in seiner Gemeinde selbst vollzogene Handlung den Charakter eines Gnadenmittels an sich trägt, in dem Sinne wie hier allenthalben von Gnadenmitteln die Rede ist? Wir haben bereits oben daran erinnert und wollen es auch hier nicht unausgesprochen lassen, wie wenig auf die geschichtliche Entwickelung des Glaubens der Kirche gesehen derselbe durch die möglichst sorgfältige grammatisch-logische Interpretation der Einsetzungsworte bedingt gewesen ist. Würde doch sonst auch das Verhältniss zwischen dem Glauben der Kirche und der theologischen Erkenntniss sich umkehren; und während der einfältige Laie, der nicht im Stande wäre die peinlichen Untersuchungen über die logische Relation zwischen Subject und Prädikat mitzumachen, seines Glaubens an die Realität des Gnadenmittels gar nicht gewiss werden könnte, müsste die Kirche von den Virtuosen grammatischer Exegese ihren Glauben sich vermitteln lassen, heute etwa in dieser, morgen in jener Weise. Dem gegenüber also sagen wir, dass die gläubige Gemeinde, welche um den Heilsmittler in dem bisher erörterten Sinne weiss, vonvornherein gar keine andere Richtung im Verständniss jener Testamentsworte einschlagen kann als diese, dass es sich um eine reale Mittheilung des so oder anders gefassten Heilsgutes dabei handle; und eine Differenz der Auffassung innerhalb der christlichen Gemeinde kann im Grunde erst auf dieser gemeinsamen Basis hervortreten. Wir läugnen gar nicht, dass die Worte: Dies ist mein Leib, Dies ist mein Blut, so wie sie lauten, an sich im Sinne bildlicher Gleichsetzung verstanden werden können. Aber wir behaupten, dass um die Worte so zu fassen die Bildlichkeit des Gedankens — denn der Copula als solcher eignet sie niemals — auf Grund der vorweg gegebenen Situation feststehen müsste. Etwa wie dort wo sich's um die im Traum gesehenen Kühe und Aehren handelt (Gen. 41, 26): „diese sieben guten Kühe sind sieben Jahre, und diese sieben guten Aehren sind sieben Jahre.“ Von solcher vorweg bestehenden Bildlichkeit haben

wir in den Testamentsworten des Herrn das reine Gegentheil. Schon im Allgemeinen darum, weil es im diametralen Widerspruch stünde zu Dem was Christus ist und bringt, hätte er eine symbolische Handlung vollzogen und eingesetzt, bei welcher den Jüngern etwas zu leisten statt zu empfangen zukäme; eine symbolische Handlung, welche sich vergliche den Ceremonien und Schattenbildern des A. Bundes. Aber auch im Besonderen darum, weil in den Worten Christi sich's um einen von ihm ausgehenden Empfang für seine Jünger handelt, den Empfang seines Leibes und Blutes bei und mit dem Empfang dieses zum Genuss dargereichten Brotes und Weines. Indem Christus seine Jünger zu dieser Handlung des Essens und Trinkens auffordert, deutet er in keiner Weise an, dass er damit Etwas abbilde oder dass sie bei der künftigen Wiederholung dieser Handlung Etwas damit abzubilden hätten, sondern er sagt ihnen was sie empfangen, jetzt und in Zukunft, wenn sie dieses Brot und diesen Wein empfangen. Bildlichen Charakter trägt die Handlung nur insofern, als mittelst Brot und Wein abgebildet wird die geistliche Speise, von welcher der Herr sagt, nicht dass man sie sich darunter denken solle sondern dass man sie hiermit empfange. Genau so wie das Wasser bei der Taufe abbildet, nicht was man sich darunter denken solle sondern was hiermit geschieht, die Reinigung und Erneuerung. Jedwede Abbiegung von der Rede Jesu, wornach man sie darauf deutet was die Jünger in dem Brote, in dem Weine sehen, was sie abbildlich darunter sich vorstellen sollen, charakterisirt sich als exegetische Willkür: was die Jünger empfangen indem sie dies dargereichte Brot, diesen Wein zum Genusse empfangen, davon ist die Rede. Wenn Christi Wort bei Lucas (22, 20) dahin gewendet wird, dass er von dem Becher sagt er sei *ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι μου,* so ist dieses der Becher nur, insofern sein Inhalt *τὸ αἶμά μου τὸ τῆς διαθήκης* (Mtth. 26, 20) ist, wornach denn die Realität des mit dem Wein zu empfangenden Blutes vorausgesetzt wird. Der Becher ist für Die welche ihn trinken der neue Bund, weil dies Blut das Bundesblut, weil in und mit diesem Blute jener Bund vorhanden ist. Und wenn bei Lucas (22, 19) und Paulus (1 Cor. 11, 24) der

Zusatz sich findet: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, so will dieser Zusatz besagen, dass jenes Mahl, bei dem die Jünger empfangen, was sie nach den vorhergehenden Worten Christi empfangen, für sie sein solle was das Passamahl für Israel, לְזִכָּרוֹן (Ex. 12, 14 u. a.), zu *seinem*, seiner Erlösung Gedächtniss, gleichwie jenes zur Erinnerung an die dem Volke Israel widerfahrene Erlösung. Oder dürfte man vielleicht aus diesem *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* folgern, dass weil damit auf die Vergangenheit hingewiesen werde, eine gegenwärtig reale Heilsgabe nicht vorhanden sei? Aber schliesst denn z. B. dass ein menschlicher Wohlthäter eine jährlich einmal zu vollziehende Armenspeisung testamentarisch verfügt — schliesst diese jährliche reale Gabe aus und nicht vielmehr ein, dass man dabei des Gebers gedenke? Oder sollte umgekehrt die Anordnung, dass man des Gebers dabei gedenke, die Mittheilung der testamentarisch bestimmten Gabe ausschliessen? Unter Allem aber was man sich irgend als möglich denken könnte und gedacht hat das Haltungsloseste und Undurchführbarste ist die Vorstellung, dass zwar Christus einen realen Empfang seines Leibes und Blutes bei der Sacramentshandlung geordnet habe, aber einen durch den Glauben vermittelten. Da legt man in die Worte Christi gerade Das hinein, worauf Alles ankäme dass es gesagt wäre — ein Uebermass exegetischer Willkür. Dieses Brot, diesen Wein seinen Jüngern zum Genusse darreichend sagt ihnen Christus was sie hiermit geniessen: dabei hat es, wenn man nicht eintragen will, sein Bewenden. Deswegen ist's auch nicht die nächste und nicht die entscheidende Frage, dass man untersuche was es um das Verhältniss des Subjectes *τοῦτο* zu den Prädikaten *τὸ σῶμα* oder *τὸ αἷμά μου* sei. Nicht an sich, sondern dem Geniessenden, für den Genuss und bei dem Genuss zu dem es dargereicht wird, ist „Dieses“, nämlich dieses Dargereichte, Leib und Blut Christi. Die exegetische Tragweite der Worte führt nicht weiter, als dass die Brot und Wein bei dieser Handlung, diesem Gedächtnissmahl, Geniessenden Leib und Blut des Herrn thatsächlich, wie immer, geniessen. Es ist genau so, wie Paulus (1 Cor. 10, 16) es ausdrückt, dass dieser (zum Trinken dargegebene) Kelch *κοινωνία*

τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, dieses (zum Essen dargereichte) Brot *κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* ist, ein Theilhaben an Christi Leibe und Blute.

12. Fassen wir nun zunächst die Consequenzen in's Auge, welche für das Wesen dieses Sacramentes und für die Realität der sacramentalen Gabe aus dem bisher Erörterten sich ergeben. Was wir bei der Rede Jesu Joh. 6 mehr nur zu erschliessen hatten, dass es Christi dahingegebenes Fleisch, verströmtes Blut sei, um dessen Aneignung, und zwar dort im Glauben, sich's handle, Das kommt hier direct zur Aussage, indem zu dem *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* bei Lucas (22, 19) hinzugefügt wird *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*, bei Paulus (1 Cor. 11, 24) *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον*, Ergänzungen zu den von Matthäus (26, 26) und Markus (14, 22) zusatzlos referirten Worten *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου*, welche um so mehr dem Sinne derselben und der Situation entsprechen, als bei dem zweiten Stück, dem Blute, der Zusatz *τὸ περὶ πολλῶν* oder *ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον* allen drei Evangelisten gemein ist. Denn auch bei Lucas (22, 20) können die genannten Worte, mit ähnlicher formeller Anakoluthie wie etwa in der Stelle Luc. 20, 27, der Sache nach doch nur auf das Blut bezogen werden: man sieht aus dieser Anakoluthie, wie üblich es nach hergebrachter evangelischer Tradition war sie im Anschluss an die Worte *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου* gesprochen zu denken. Präsentisch drückt sich der Gedanke des Gegeben- oder Gebrochenwerdens sowie des Vergossenwerdens aus, indem in diesem Augenblicke, bei der unmittelbaren Nähe des bevorstehenden Todes, diesem Leibe das Prädikat des gebrochen werdenden, diesem Blute das des vergossen werdenden schlechthin von Christo gegeben wird (vgl. v. Hofmann zu d. St.). Sonach ist es die Leiblichkeit Christi nicht an sich, sondern in der Bestimmtheit die sie durch die Hingabe in den Tod empfängt, welche hier in und mit dem Genuss des Brotes und Weines zur Mittheilung kommt; und damit sind wir nun recht eigentlich wieder in den Mittelpunkt der Heilsgaben versetzt, welche durch die Gnadenmittel zugetheilt werden. Denn dieser Leib, der unter der Todesgewalt brechende, dieses Blut, das gewaltsam verströmte,

stellt dar und befasst in sich jene einheitliche sühnende Leistung, um deren Aneignung in dieser oder jener Form bei den Gnadenmitteln sich's überhaupt handelt: wer dieses Leibes, dieses Blutes theilhaftig wird, Der empfängt damit die Fülle der Gaben welche darin und durch sie gesetzt sind. Es ist ganz richtig wenn man sagt, es sei die verklärte Leiblichkeit Christi, welche darnach, bei der Wiederholung jener von Christo noch im Stande seiner Niedrigkeit vollzogenen und eingesetzten Handlung, in und mit dem leiblichen Genusse hingenommen und angeeignet werde, ebendarum weil es der mit sich identische Leib Christi ist welcher communicirt wird; aber damit ist nicht im Geringsten die Thatsache aufgehoben oder zurückgestellt, dass es der Leib ist welcher auch als verklärter die Maalzeichen des Todes, des Erlösungstodes, an sich trägt, der vom Tod gebrochene, aber allerdings nicht im Tode gebliebene Leib. Wir werden so zugleich auf die Lösung der Frage hingeführt, ob denn wirklich Sündenvergebung, wie unsre älteren Theologen meinten, und zwar im Hinblick auf die empfangenden Christen die als solche schon Sündenvergebung haben *obsignatio remissionis peccatorum*, zunächst durch den Genuss des Leibes und Blutes Christi vermittelt wird, oder ob nicht vielmehr, in Gemässheit von Joh. 6 und nach dem Vorgang der alten Kirche, unvergängliches Leben, insbesondere auch verklärte Leiblichkeit, als die durch Leib und Blut Christi zunächst vermittelte geistliche Gabe zu betrachten sei. Man muss solche Fragen nicht durch vorschnelle vernünftelnde Reflexionen entscheiden wollen, wie etwa diese, es sei unwahrscheinlich, dass die Vereinigung mit Christi Leiblichkeit der Zueignung der Sündenvergebung dienstbar sei, während doch der Besitz der letzteren schon bei den gläubigen Abendmahlsempfängern vorausgesetzt werde. Und wenn die Worte „für euch gegeben oder gebrochen, für euch oder für Viele vergossen zur Vergebung der Sünden“ selbstverständlich nicht auf die sacramentale Darbietung sich beziehen, sondern auf die Hingabe des Leibes, die Verströmung des Blutes im Tode, so bleibt es doch eben darum dabei, dass dieser für uns dahingegebene Leib, dieses zur Sündenvergebung für uns vergossene Blut im

Sacrament empfangen wird. Ist die nächste Wirkung dieser Hingabe die Sühnung, welcher die Sündenvergebung correlat ist, so haben wir ein Recht dazu, auch bei der Wirkung des sacramentalen Empfanges die *remissio peccatorum* voranzustellen, ohne vorerst uns Gedanken darüber zu machen dass der gläubige Abendmahlsempfänger Sündenvergebung bereits besitzt. Zudem wissen wir, dass die sühnende Leistung Christi die Gesammtheit der Heilsgaben in sich beschliesst: gleich den Aposteln einst (Joh. 1, 16) schöpfen wir aus seiner Fülle auf der ganzen Linie unseres Christenlebens Gnade um Gnade. Aber allerdings wäre es ein thöricht-mechanisches Festhalten an dem geschichtlich-bedingten Typus unsrer kirchlichen Lehre, wollten wir es dabei bewenden lassen, statt die Lebenswirkung des Sacramentes, die ja von jener nicht getrennt werden kann, hinzuzunehmen. Wir verstehen es vollkommen aus der historischen Gesammtrichtung unsrer älteren evangelischen Theologie, dass sie den Nachdruck auch bei diesem Stück der Lehre auf jenen Hauptpunkt der Sündenvergebung legte, welcher der Centralpunkt ihres Glaubens war; aber wir sind zugleich Dessen eingedenk, dass in dem Bekenntniss selbst schon (Sol. Decl. VII, 63, vgl. 81 ff.) die weitere Wirkung angedeutet und von der gleichzeitigen lutherischen Theologie ausdrücklich gelehrt wird, dass der Herr Christus im Abendmahl nicht allein die Seele, sondern auch den Leib und unser Fleisch und Blut mit seinem Leib und Blut speisen und tränken wolle, dass diese Speisung und Tränkung ein gewiss Zeugniss sei von der hohen und unbegreiflichen Vereinigung zwischen ihm als dem Haupt und seinen Gliedern, dergestalt, dass der unsterbliche Leib Christi unsers Leibes Sterblichkeit und Nichtigkeit in seine Natur, Das ist, zur Unsterblichkeit, Leben und Herrlichkeit verwandeln, und in Summa, dass wir hierdurch im Glauben von der Auferstehung unsers Fleisches zum ewigen Leben gestärkt werden (Vgl. Theol. d. C. F. 3, 162). Solche Lebenswirkung im geistlichen Sinne überhaupt, insonderheit aber mit Beziehung auf die zukünftige leibliche Auferstehung, als Frucht des Abendmahlsgenusses anzusehen, haben wir nicht bloss ein sachlich wohl begründetes Recht, insofern der Leib Christi

den wir empfangen zwar der dahingegebene, aber zugleich der durch den Tod hindurchgedrungene, die Kräfte des ewigen Lebens in sich tragende ist, sondern überdem noch speciellen Anlass im Hinblick auf die Rede Christi Joh. 6, in welcher ewiges Leben und Auferweckung am jüngsten Tage der Manducation des Fleisches und Blutes Christi zugeschrieben wird.

13. Als ein irriges Beginnen mussten wir es bezeichnen, und der Widerspruch Philippi's kann uns darin nicht wankend machen, wenn man die Untersuchung vonvornherein darauf stellt, wie sich in den Worten Christi das Demonstrativ zu dem nachfolgenden Prädikate verhalte. Und verkehrt ist es auf alle Fälle, von der etwaigen Nachweisbarkeit analoger logischer Verbindungen auf dem Gebiete der sonstigen natürlichen Erfahrung das Urtheil über die reale Vermittelung des Leibes und Blutes Christi abhängig zu machen. Die „Dieses", nämlich das zum Essen dargereichte Brot, den zum Trinken dargereichten Wein, Geniessenden empfangen damit Leib und Blut Christi: darauf geht die Gleichsetzung zwischen Subject und Prädikat. Es war viel richtiger, wenn unsre Alten die hierbei stattfindende Verbindung, die *unio sacramentalis*, als *inusitata* bezeichneten, als wenn man mittelst des Hinweises auf die Synekdoche der Vorstellung nachzuhelfen versuchte. Die Verbindung ist eine solche, für die es eine Gleiche in der natürlichen Erfahrung nicht giebt und nicht geben kann, wie es ja auch zu gar Nichts helfen würde für die Vermittelung der Wiedergeburt durch das Wasser der Taufe nach natürlichen Analogien zu suchen. Ebendarum aber legt sich die Frage nahe, ob nicht mit der in unsrer Kirche allmählich fixirten Bezeichnung des Verhältnisses zwischen dem himmlischen und dem irdischen Element durch *in sub cum* schon die Grenze überschritten sei, bis zu welcher die dogmatische und vornehmlich die confessionelle Bestimmung vorzugehen habe, wie ja nach der andern Seite die Vorstellung von der Transsubstantiation diese Grenze überschreitet. Zunächst nun müssen wir all diese Vorstellungsweisen als verhältnissmässig irrelevant für den Glauben bezeichnen gegenüber der Einen und entscheidenden Thatsache woran der Christ sich hält, dass dies Brot, diesen Wein genies-

send er Leib und Blut Christi empfange. Daher auch die Reformatoren anfänglich nicht sowohl gegen die Lehre von der Transsubstantiation schlechthin, sondern dagegen sich erklärten dass man diesen Vorstellungsmodus zu einem Dogma erhebe; wie denn die Spuren dieser Auffassung noch in der Augustana und deren Apologie nachweisbar sind. Allerdings ist es die gröbste, man möchte sagen gröbst sinnliche Art, das Verhältniss zwischen irdischem Medium und geistlicher Gabe sich zu denken, dass man jenes durch diese vernichtet werden lässt, so recht ein Exempel der handfesten Weise, womit man dort auf der einen Seite das Wunder bis in's Sinnlose steigert und auf der anderen zugleich das Geistliche naturalisirt. Und doch beginnt die Häresie bei diesem Phantasma erst mit jener direct schriftwidrigen Annahme, dass ausserhalb des Genusses die Elemente seien was sie nach den Worten Christi zwecks des Genusses und bei demselben sind; wie denn umdeswillen und um des daraus folgenden Unfugs willen in unsrer Kirche die Transsubstantiation darnach schlechthin abgewiesen ward. Aber so gewiss nun die Verwandlungslehre in keiner Weise auf die Schrift sich berufen kann, welche den Modus der Verbindung nicht näher bestimmt, so könnte es doch aus demselben Grunde scheinen, als ob auch die lutherische Auffassung, wennschon nach einer andern Seite, über das gebührende Mass hinausginge. Denn mag immerhin diese Auffassung vollkommen im Rechte sein hinsichtlich des Bleibens der Elemente gegenüber der willkürlich ersonnenen Verwandlungslehre, so dürfte doch für das „in mit unter“ ein Schriftbeweis auch nicht zu erbringen sein, und der Melanchthonische Vorwurf einer *conclusio corporis cum pane,* wenn auch nicht einer *conclusio durabilis*, scheint nach dem ersten Eindruck begründet. Indessen lässt sich historisch nachweisen, dass mit der Formel *in sub cum* ursprünglich und eigentlich nichts Anderes ausgedrückt werden sollte als die zweifellos durch die Testamentsworte verbürgte Thatsache, dass der Genuss dieses Brotes, dieses Weines, und sonst nichts Anderes den Empfang des Leibes und Blutes Christi bedinge. Wer die von Christo hiefür bestimmten und gesegneten Elemente geniesst, Der überkommt in und mit diesem

Genuss die himmlische Gabe: die letztere ist insofern an jene irdischen Elemente, nämlich als zu geniessende, geknüpft; in, mit und unter denselben empfängt man den Leib und das Blut des Herrn. Daher man denn abgesehen von den genannten Präpositionen auch solche wie „bei durch neben“ gebrauchte, oder sich auf das einfache „mit“ beschränkte, auch wohl sich bereit erklärte, die Formel *in sub cum* fallen zu lassen, „wofern unser Gegentheil mit und neben uns nach den unfehlbaren Worten der Einsetzung Christi glauben, lehren und bekennen wollten, dass im Abendmahl der wahre Leib und das wahre Blut Christi wahrhaftig gegenwärtig gereichet, ausgetheilet und empfangen würde.“ (Vgl. Th. d. C. F. III, 78 ff.). Das an sich mögliche, aber durch die historische Genesis jener Formel nicht veranlasste Missverständniss einer Inclusion oder Impanation erledigt sich ja ohnedies durch die Abweisung der *localis praesentia*, unbeschadet des Daseins auch der himmlischen Elemente im Raume; „als wäre an Einem Orte beisammen sein und räumlicher Weise beisammen sein Ein Ding“ (J. Andreae). Denn die Präsenz der Leiblichkeit Christi kann nur nach Massgabe der göttlichen Präsenz gedacht werden, die wohl im Raume gegenwärtig wirksam ist, aber ohne vom Raume beschlossen zu sein; da doch solch Aus-sich-heraus-leuchten dieser verklärten Leiblichkeit behufs ihrer Participation an allen Orten wo das Mahl des Herrn begangen wird seiner Möglichkeit nach auch nicht aus der Verklärung des Leibes an sich, sondern daraus sich erklärt dass es der Leib des verklärten Gottmenschen ist. Was wir an einem früheren Orte über das Wesen des Stoffes, seinem Verhältniss zur Kraft, erörtert haben, dürfte geeignet sein zur Verständigung über diesen Punkt beizutragen. Und wenn Christus der andere Adam ist aus welchem die neue Menschheit herausgezeugt wird, so kann die Thatsache einer auch leiblichen Ernährung dieser Menschheit von Christo aus, gemäss Dem dass wir Reben sind an ihm dem Weinstock (Joh. 15) und Glieder seines Leibes (Eph. 5, 30), nicht als ausserhalb des Grundes gelegene angesehen werden, auf welchem sich das Verhältniss zwischen Christo und den Seinen erbaut.

14. Mit demselben Rechte womit wir das Abendmahl bisher als Gnadenmittel charakterisirt haben, als Medium durch welches der erhöhte Heilsmittler sich selbst und seine Erlösungsfülle mittheilt, negiren wir, dass es eine Opferhandlung sei in welcher wir an unserm Theile die sacramentliche Gabe Gotte zum Opfer darbrächten. So nämlich muss man die Frage stellen, nicht ob das Sacrament im Uebrigen auch ein sacrificielles Moment an sich trage, indem der Geniessende diese Elemente oder sich selbst Gotte weihe, auch nicht ob ihm der Charakter einer Opfermahlzeit eigne, was wir gleich hernach bejahen werden, sondern ob dieser gebrochene Leib, dieses verströmte Blut, also die sacramentliche Gabe welche die Communicanten empfangen, zugleich oder zunächst die Bedeutung eines immer wieder Gotte darzubringenden Opfers, mit der Wirkung eines solchen, an sich trage. Diese Frage muss von Jedem verneint werden, der überhaupt ein evangelisches Verständniss von dem einmaligen Sühnopfer des Erlösers (Hebr. 9, 10, 14) und insbesondere von dem Verhältniss gewonnen hat, in welchem das vollbrachte Erlösungswerk zu dessen Uebermittelung an die Gemeinde Jesu Christi steht. Indem wir uns aber hierbei mit der entsprechenden Formulirung unsrer Negation begnügen können, ist damit die andere Frage noch nicht entschieden, ob die Abendmahlsfeier sich unter den Begriff der Opfermahlzeiten subsumiren lasse, und ob sie als solche von der Schrift angesehen werde. Von entscheidender dogmatischer Wichtigkeit für die Auffassung des Sacramentes ist diese Frage nicht, da die wesentliche sacramentale Gabe auf alle Fälle mit sich identisch bleibt, mag darauf so oder anders geantwortet werden; etwa ähnlich wie durch die Einordnung des Todes Christi unter den Opferbegriff sich uns zwar die vorhergehende Auffassung des sühnenden Leidens und Sterbens Jesu bestätigte, aber ohne dass dadurch ein sachlich neues Moment hinzugefügt ward. Allerdings sagt Christus, da er dies h. Mahl im Anschluss an das vollzogene Passamahl einsetzte, nirgends, dass künftig jenes an die Stelle von diesem treten solle; aber andrerseits liegt doch die Thatsache vor, dass Christus als das Lamm Gottes, näher als das anti-

typische Passalamm im N. T. erscheint (vgl. §. 35, 14), während zweifellos die Schlachtung und der gemeinsame Genuss des alttestamentlichen Passalammes zu den vorbedeutenden Schattenbildern gehört welche mit dem Eintritt des *σῶμα* dahinfallen. Dazu kommt noch ein Doppeltes, welches das hiermit schon angebahnte Ergebniss bestätigt: einmal jenes schon oben besprochene, an das ATliche לְזִכָּרוֹן (Ex. 12, 14; 13, 9; vgl. auch Deut. 16, 3) anklingende *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, sodann die von Paulus (1 Cor. 10, 18 ff.) vollzogene Parallelisirung des Herrnmahls mit den jüdischen und heidnischen Opfermahlzeiten. Gewiss will diese Parallele dem Zusammenhange gemäss nicht weiter ausgedehnt sein, als dass unter dem Israel nach dem Fleisch Diejenigen welche die Opfer essen des Altars, wo jene Opfer dargebracht werden, theilhaftig sind, und dass in Gemeinschaft mit den Dämonen treten die an den Götzenopfermahlzeiten theilnehmen, daher denn ein *μετέχειν τραπέζης δαιμονίων* sich nicht vertrage mit dem *μετέχειν τραπέζης κυρίου*. Die Thatsache realer Gemeinschaft, je nach der Beziehung welche das dargebrachte Opfer hat, wird von dem Apostel behauptet, aber ohne dass über das Wie der Gemeinschaft Näheres ausgesprochen würde und ohne dass aus jener Vergleichung mit israelitischen oder heidnischen Opfermahlzeiten sich Etwas entnehmen liesse über die Art der *κοινωνία τοῦ αἵματος, τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* (v. 16) beim Abendmahl, oder aus dieser über jene. Mögen wir nun immerhin all dieser Schranken des Vergleichs uns bewusst bleiben und falscher Nutzanwendung desselben uns erwehren, so bleibt doch die Analogie zwischen dem Herrnmahl und jenen Opfermahlzeiten bestehen, um so mehr wenn auch das ATliche Passalamm als Opferlamm, die Passamahlzeit als Opfermahlzeit anzusehen ist. Wir halten sie aufrecht in dem Sinne, wie er ohnediess durch Christi eigne erste Feier des Abendmahls mit seinen Jüngern indicirt ist, dass Christus, der sich selbst Einmal Gotte zum Opfer dargebracht hat, nun die Seinen dieses Opfers theilhaft macht, zu freudenreicher Gemeinschaft mit ihm und untereinander. Es bleibt daher, wenn wir gemäss der Schrift das Herrnmahl unter dem Aspect einer Opfermahl-

zeit betrachten, genau bei demjenigen Charakter der sacramentalen Gabe wie derselbe früher von uns bestimmt wurde, und nur die Thatsache der Gemeinschaft tritt hier noch unter eine besondere Beleuchtung: der Gemeinschaft mit dem Herrn, welcher uns seines von ihm geopferten Leibes und Blutes theilhaftig macht, und der Gemeinschaft unter einander, die wir durch den Genuss seines Fleisches und Blutes auf das Innigste zu Einem Leibe verbunden werden.

15. Wenn wir bei der Taufe keinerlei subjective Vorbedingung zum Empfang der sacramentalen Gabe wahrgenommen haben, so vermittelte sich uns das Verständniss für diese Thatsache hauptsächlich durch die Erwägung, dass bei dem Heilswerk und der Heilszueignung die Initiative allenthalben auf Seiten der Gnade ist und sich's dort, wenigstens bei der Kindertaufe, um den ersten Anfang der Neuschöpfung handelte. Letzteres kommt nun ohne Zweifel bei dem Abendmahl in Wegfall, und wenn wir daher hier nach den Bedingungen der Realität des Sacramentes und des Empfanges der sacramentalen Gabe fragen, so könnte es scheinen dass diesmal anders als dort subjective Vorbedingungen erforderlich seien. Das Abendmahl ist für die um Jesum versammelte Jüngergemeinde eingesetzt, gilt mithin der Ernährung des daseienden, des durch die Wiedergeburt in's Leben getretenen neuen Menschen, und insoferne liesse sich annehmen, dass wo der geistliche Mensch nicht vorhanden sei, da auch kein Empfang der erwähnten Gabe Statt finde. Indessen wollte man nun etwa umdeswillen den Glauben als Organ des sacramentalen Empfangs bezeichnen, so haben wir schon oben gesehen, dass nur in der gewaltsamsten und willkürlichsten Weise die Einsetzungsworte dahin verstanden werden können. Wir müssen auf alle Fälle dabei bleiben, dass nach Christi Einsetzung die Communicanten welche er dies Brot essen, diesen Wein trinken heisst ebendamit seinen Leib und sein Blut empfangen: hierin hat sowohl die *manducatio oralis* wie die *manducatio indignorum* ihren festen Grund. Und auch hier sagen wir ähnlich wie oben bei der Taufe, dass als Bürge für die Realität des Sacramentes nicht zunächst das bei seiner

Verwaltung gesprochene Wort des Dieners eintrete, sondern jenes fortwirkende Gnaden- und Machtwort Christi, vermöge dessen er seiner Gemeinde das Gnadengut seines Leibes und Blutes bei diesem Mahle schenken will. Wo immer die Gemeinde Jesu Christi sich anschickt, dieses von Christo für sie eingesetzte Mahl zu vollziehen, mags dann mit der Intention des Spendenden so oder anders bewandt sein und unangesehen die peinlich genaue Recitation der Einsetzungsworte, da ist die sacramentale Gabe für den Genuss der zu dem Mahle Berufenen vorhanden und wird von ihnen empfangen. Aber gleichwie wir nun der falschen Verobjectivirung der Sacramentshandlung schon bei der Taufe gesteuert haben, als wäre zur Spendung derselben jemand Anderes legitimirt ausser der Jüngergemeinde, der allein der scheidende Erlöser diese Handlung zu vollziehen aufgetragen, so müssen wir auch jetzt, und jetzt noch in höherem Masse, dieser Bedingung eingedenk sein, ohne welche das Herrnmahl als Gnadenmittel nicht existirt. In noch höherem Masse: denn zur Einsetzung Christi gehört hier nicht bloss Dieses, dass er der Jüngergemeinde Solches ferner zu spenden aufgetragen, nicht aber einem beliebigen Menschenhaufen, sondern auch Dieses, dass er seine Jünger mit solchem Mahle speisen will, und nicht beliebige Andere. Damit kommen wir auf den oben hervorgehobenen Unterschied zwischen Taufe und Abendmahl zurück und werden der daraus sich ergebenden Consequenz Folge geben dürfen, ohne doch an der rechtverstandenen Objectivität des Sacramentes zu rütteln. Wo es keine Gemeinde Jesu giebt, da giebt es kein Sacrament, auch wenn zehmal Brot und Wein unter genauer Recitation der Testamentsworte Christi gespendet würde; und wenn ein Heide oder Jude zu dem innerhalb der Gemeinde Jesu gefeierten Herrnmahl hinzuträte und die Elemente mitempfinge, so empfängt er die Sacramentsgabe gar nicht, weil solch Vorgehen der Stiftung des Herrn widerspricht. Dass auch unsre älteren Theologen, wie z. B. M. Chemnitz, Dies wohl beachtet und nicht, wie später, alle *indigni* für gleich genommen, ist anderwärts (Theol. d. C. F. III, 66 ff.) gezeigt worden. Aber ebendaraus folgt, dass überall wo Gemeinde Gottes ist, in allen

Particular- und Confessionskirchen wo die Gemeinde Gottes noch ihren Ort hat, mag auch das Verständniss und der Brauch des Sacramentes daselbst mangelhaft sein, das Herrnmahl als das von Christo eingesetzte Gnadenmittel vorhanden ist. Und wiederum ist nun hier, aber eben hier, übereinstimmend mit Christi Einsetzung festzuhalten, dass bei solch gemeindlichem Mahle Alle die daran theilnehmen, unangesehen ihren Glauben, Leib und Blut Christi empfangen. Denn innerhalb dieser Begrenzung finden wir doch auch, dass in der Schrift von unwürdigem Genuss mit der Wirkung des Gerichtes die Rede ist, bei einer im Uebrigen der Einsetzung Christi entsprechenden gemeindlichen Feier, zu welcher aber Einzelne als unwürdige Gäste hinzutreten. Nichts kann deutlicher sein, als dass Paulus den realen Genuss des Leibes und Blutes Christi voraussetzt, wenn er sagt, es sei eine Verschuldung an dem Leibe und Blute des Herrn, die man mit unwürdigem Essen und Trinken auf sich lade (1 Cor. 11, 27), und dass sich selbst ein Gericht esse und trinke wer isst und trinkt ohne den Leib zu unterscheiden (1 Cor. 11, 29). Oder wäre es ein Widerspruch, wirklichen Empfang der himmlischen Elemente bei Denen anzunehmen, die doch unfähig sind dieselben sich anzueignen? Aber das Gericht besteht ebendarin, dass die hingenommene geistliche Gabe nun innerhalb einer heterogenen Menschennatur die dem Heile entgegengesetzte Wirkung ausübt; und wir werden später noch bestimmter erkennen, dass auch sonst reale Aufnahme von geistlichen Gaben Statt findet, ohne dass damit schon die entsprechende Verwendung verbunden sein müsste, oder jene hinwegfiele, wenn es an dieser gebräche.

16. Aber gewiss gilt auch hier was früher bei der Taufe betont ward, dass von einer Segenswirkung ohne Glauben nicht die Rede sein könne. Für diese Thatsache bedarf es zunächst gar keines Schriftbeweises im Einzelnen, da es sich für die gläubige Erkenntniss von selbst versteht, dass Heilswirkung irgend welcher Art im Menschen niemals als solche sich realisiren kann, es sei denn dass sie durch Selbstsetzung von ihm gewollt und angeeignet werde. Die erlösende Gnade ist eine das Men-

schenwesen nicht vernichtende sondern restituirende: sie bekundet sich ebendarin, dass sie die willentliche Rückkehr in die Gemeinschaft Gottes und die willentliche Vollendung derselben dem Menschen ermöglicht. Dieses, was in dem Abschnitt von der Menschheit Gottes als Subject des Werdens erst zu voller Klarheit gebracht werden wird, hier schon zu betonen sind wir vornehmlich dadurch veranlasst, dass der paulinische Schriftabschnitt, dem zunächst die Aussagen über den würdigen oder unwürdigen Abendmahlsgenuss entnommen zu werden pflegen, seiner Tendenz gemäss specielle gemeindliche Verhältnisse im Auge hat und darum die Frage nach der Würdigkeit nicht im Allgemeinen beantwortet. Da das *καταγγέλλειν τὸν θάνατον τοῦ κυρίου* (1 Cor. 11, 26) allenthalben bei der Abendmahlsfeier Statt findet — denn indicativisch ist *καταγγέλλετε* gemeint, behufs der Erinnerung der Gemeinde an Das was sie beim Empfang dieses Brotes und Kelches thue — so kann begreiflich das *ἀναξίως* (v. 27) nicht von dem etwaigen Unterlassen solcher Verkündigung verstanden werden; sondern nach Massgabe von V. 20—22 haben wir daran zu denken, dass das unziemliche Verhalten bei dem der Sacramentsfeier vorangängigen Mahl an jene in einer ihrem Charakter widersprechenden Weise herantreten liess. Durch solches Verhalten wird dem *διακρίνειν τὸ σῶμα* (29) Eintrag gethan, vermöge dessen man sich bewusst bleibt, es handle sich hier nicht um gemeines Essen und Trinken, sondern um den Genuss des Leibes; und das *δοκιμάζειν ἑαυτόν* (v. 28) hat nach dem Zusammenhange eben die Intention, solch unwürdigen Genuss, bei dem man essend und trinkend sich ein Gericht isst, zu verhüten. Hiernach wird man ja freilich nicht sagen können, was neuerdings wohl behauptet worden ist, es komme für den würdigen Abendmahlsgenuss nicht sowohl darauf an, dass man den rechten Verstand der Testamentsworte habe, als dass man in persönlich würdiger Verfassung, heilsbedürftig und gläubig, zum Tische des Herrn hinzutrete. Gewiss werden wir dies Letztere, welches der Apostel als der christlichen Gemeinde an die er schreibt geläufig nicht speciell erwähnt, in die ersten Linie zu stellen haben: die in dem Herrnmahl dargebotene Heilsgabe

setzt ihrer Natur nach das Dasein des neuen Menschen voraus der dadurch genährt werden soll, den Hunger desselben nach solch geistlicher Speise und die Fähigkeit sie sich oder sich ihr zu assimiliren. Also der Schmerz über die noch vorhandene Sünde, welche die Gemeinschaft mit Gott hemmt, wie andrerseits der Glaube vermöge dessen der Christ diese Gemeinschaft in Christo will und sich innerlich aneignet was er zur Herstellung und Vollendung derselben empfängt, das Eine wie das Andere muss behufs des würdigen Empfanges vorhanden sein, mag immerhin das Mass solchen Bedürfnisses und der Grad solchen Glaubens verschieden sein. Aber wie stark man auch diese generelle Würdigkeit als zunächst zum gesegneten Brauch des Sacramentes erforderlich betonen möge, so bleibt doch das *διακρίνειν τὸ σῶμα* als Forderung des Apostels daneben bestehen, und auch an sich ist's wohl begreiflich, dass wo sich's um den Empfang einer Heilsgabe handelt die Würdigung und Unterscheidung dieser Gabe zu den constituirenden Momenten des würdigen Empfanges gehört. Man mag bei solcher Unterscheidung des Leibes, von welcher an ihrem Theile das würdige Essen und Trinken abhängt, Gradunterschiede zulassen, in ähnlicher Weise wie bei dem Heilsbedürfniss und dem Glauben; aber man wird unter jenem Vorbehalt dann allerdings das Vorhandensein der Unterscheidung selbst nicht umhin können unter die Bedingungen der Würdigkeit zu rechnen. Wenn in der Rede des Herrn Joh. 6 ewiges Leben als sichere Wirkung der Manducation von Fleisch und Blut Christi in Aussicht gestellt wird, so beruht Dieses ebendarauf, dass dort lediglich von dem gläubigen Genuss die Rede ist; und wir werden unerachtet des Unterschiedes, welcher zwischen dem dort gemeinten und dem im Abendmahl Statt findenden Empfang des Leibes und Blutes Christi obwaltet, jedenfalls daran festhalten, dass auch hier ewiges Leben nur unter der Vorbedingung gläubigen Empfanges die Wirkung des Abendmahlsgenusses sei. Dem entsprechend aber dürfen wir im Allgemeinen Todeswirkung als Folge unwürdigen Abendmahlsgenusses bezeichnen, in jenem umfassenden Sinne des Todes wie er früher im Zusammenhange mit der Lehre von

der Sünde erörtert ward: eine Todeswirkung des genossenen und zum Leben vermeinten Heilsmittels, allmähliche Austilgung des noch vorhandenen Lebens und der Erlösungsfähigkeit, wie ja auch wohl eine natürliche Speise bei dem Kranken das Gegentheil Dessen wirkt was bei dem Gesunden. Was der Apostel über die Häufigkeit von Krankheits- und Todesfällen in der Korinthischen Gemeinde als Wirkung jenes Gerichtes schreibt (1 Cor. 11, 30) wird nicht so gemeint sein, dass in diesen der Gemeinde vor Augen liegenden Erscheinungen das Gericht selbst aufgehe, und wir mögen dabei immerhin die singuläre Art der Unwürdigkeit im Auge behalten wie sie gerade dort vorkam; aber jedenfalls erkennen wir daraus, wie berechtigt es ist, auch eine leibliche Wirkung des Sacramentes im Falle der Unwürdigkeit wie der Würdigkeit anzunehmen, und wie diese sonderliche Wirkung ohne Zweifel auf die Substanz der Heilsgabe sich zurückführt.

17. Absichtlich haben wir bisher weder von dem Begriff des Sacramentes überhaupt noch von dem Verhältniss der Gnadenmittel untereinander geredet. Es entspricht dem sachlichen gleichwie dem historischen Fortschritt der Erkenntniss, dass das Eine und das Andere der Einzelerörterung nachfolge, und lediglich Dies wurde oben vorausgeschickt, dass und warum noch andere Vermittelungen der Erlösungsfülle als nur jene durch das Wort vollzogenen, auf das Menschenwesen und Christi Verhältniss zu demselben allein gesehen, möglich seien. Wir sagen auch nicht, dass die natürliche Stellung des Wortes als Communicationsmittels zu den anderweiten Medien für sich entscheidend sei um ein ausreichendes Urtheil über das Verhältniss des göttlichen Wortes zu den Gnadenmitteln der Taufe und des Abendmahls zu gewinnen: auch diese Untersuchung will lediglich gemäss der concreten Beschaffenheit der einzelnen Gnadenmittel, nicht auf Grund allgemeiner Erwägungen angestellt sein. Aber allerdings gerade auf diese concrete Beschaffenheit der Gnadenmittel gesehen tritt uns die Prärogative des Wortes, wie wir sie auch auf natürlichem Gebiete wahrnahmen, unverkennbar entgegen. Denn zunächst liegt ja auf der Hand, dass zwar das

Wort Etwas ist ohne die Sacramente, nicht aber diese ohne das Wort. Es bedarf, wenn auch nicht in gleichem Masse des fortgesetzten menschlichen, so doch unbedingt des uranfänglichen, fortwirkenden Wortes Christi, um die Handlungen der Taufe und des Abendmahls zu Gnadenmitteln zu erheben; und insofern solche Handlungen als heilvermittelnde fernerweit nur existiren, wenn die Gemeinde Jesu zu ihnen als von Christo gewollten und eingesetzten sich jeweilig bekennt, wird ihr Wesen auch durch das Wort der Gemeinde constituirt. Dagegen ist eine analoge Abhängigkeit des Wortes von den Sacramenten nicht vorhanden. Vielmehr erweist sich jene Abhängigkeit der Sacramente von dem Worte auch nach einer andern Seite hin darin, dass von einer Segenswirkung derselben ohne Hinzutritt des Wortes bei keinem von beiden die Rede sein kann. Denn wir sahen, dass Christus selbst das *διδάσκειν* mit dem *βαπτίζειν* verbunden hat; und während im Missionsdienst auf jeden Fall der Taufe Erwachsener die Missionspredigt voranzugehen hat, damit die Taufe begehrt und vollzogen werde, so kann doch auch die Kindertaufe in richtiger Weise nur unter der Erwartung gehandhabt werden, dass die also Getauften sich darnach der Wirksamkeit des Wortes unterstellen. Hinwiederum bei dem Abendmahl erfordert die Würdigkeit, ohne welche Niemand hinzutreten soll, die Bereitung der Abendmahlsgäste durch das Wort; und die rechte, gesegnete Nachwirkung des genossenen Mahles erheischt auch an ihrem Theile den Gebrauch des Wortes. So stellt sich denn das ganze Christenleben vom ersten Augenblick seiner bewussten Führung an unter das Wort als wesentliches, in sich unabhängiges, constant fortdauerndes Gnadenmittel, während die Taufe der Natur der Sache nach, als Sacrament der Wiedergeburt, ihren Ort am Anfang behauptet, das Abendmahl aber die Höhepunkte des Gemeinschaftsverkehrs mit dem verklärten Erlöser bezeichnet, die darum noch nicht continuirlich sein können, sondern von Zeit zu Zeit eintretend als Basis den Gemeinschaftsverkehr durch das Wort voraussetzen. Wenn nun hiermit das Wort als das allgemeinere, umfassende, die anderen zur Einheit eines Ganzen zusammenschliessende Gna-

denmittel sich charakterisirt, so erübrigt bloss noch die Frage, ob denn eine gleiche Prärogative des Wortes zu behaupten sei hinsichtlich der Heilsgaben, welche durch die Gnadenmittel gespendet werden. Auch hier haben wir im Grunde bloss die Consequenzen zu ziehen, deren Vordersätze in den hinter uns liegenden Ausführungen bereits gegeben sind, und es dient uns gegenüber etwaigen Anstössen zur Beruhigung, dass diese unsre ferneren Sätze vollständig auf dem gelegten Fundamente sich aufbauen. An sich ist es ja freilich ein sehr naheliegender Gedanke, dass die Mehrfachheit der Gnadenmittel entspreche der Mehrheit und Verschiedenheit der Gnadengaben welche dadurch gespendet werden sollen, und gar häufig hat man gerade neuerdings diesen Weg der dogmatischen Auffassung betreten. Indessen weder der Grundgedanke von welchem dieser gesammte Abschnitt beherrscht ist, dass sich's bei den Gnadenmitteln durchweg um Mittheilung der einheitlichen Erlöserfülle handelt, noch die specielle Erörterung über die Heilsgabe, welche durch die einzelnen Gnadenmittel conferirt wird, lässt uns jenen Weg einschlagen, ohne dass wir dabei gemeint sind inmitten jener Einheit die Fülle zu verkennen welche dann auch in der Mannigfaltigkeit der Communication zu Tage tritt. Unsre alten Dogmatiker wussten recht wohl was sie thaten, da sie die wesentliche Einheit und Gleichheit der im Wort und Sacrament mitgetheilten Gaben behaupteten. Ist denn Christus zertheilt und theilbar, oder bedürfen wir um selig zu werden eines Andern, als dass wir mit ihm in Gemeinschaft treten, ihn in uns aufnehmen? Wir haben gefunden, dass dem Worte die Wiedergeburt in der Schrift zugeeignet wird, nicht minder wie der Taufe: wir lassen es dabei bewenden, ohne durch exegetische und dogmatische Künste uns jenes klare Ergebniss trüben zu lassen. Wir haben von einem Empfang des Fleisches und Blutes Christi im Glauben gelesen, welcher an seinem Theile durch das Wort vermittelt ist, ohne dass wir Ursache hatten, denselben als weniger real oder wirksam zu denken im Vergleich mit dem sacramentalen Genuss. Wie ja auch das Bekenntniss der Kirche (S. Decl.

VII, 61 vgl. 72) die Manducation des Fleisches Christi „ebensowohl“ *spiritu et fide in praedicatione et meditatione evangelii* sich vollziehen lässt wie beim gläubigen Abendmahlsgenuss. Oder gälte jenes Wort Pauli, wir seien Glieder des Leibes Christi (Eph. 5, 30), womit, auch wenn wir den Zusatz ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ beseitigen, keine nur einseitig geistige sondern eine schlechthinige Gemeinschaft indicirt sein wird, nur von denjenigen Gliedern der Gemeinde welche bereits am Abendmahl theilgenommen haben? Aber Alle die getauft sind haben Christum angezogen (Gal. 3, 27), und wir kennen Christum nur als gottmenschlichen, geistleiblichen. Fragt man nun, wozu dann die Mehrheit der Gnadenmittel, wenn doch die Heilsgabe wesentlich eine und dieselbe ist, so antworten wir zunächst mit unsern älteren Theologen: *Deus, qui dives est in misericordia, ut divitias bonitatis suae nobis ostenderet et commendaret, non uno tantum modo, per nudum scil. verbum, gratiam suam exhibere voluit* (Chemn.) Giebts nicht eine analoge Fülle von Gaben des reichen Gottes auf dem Naturgebiete, ohne dass doch der Ernährungsprocess dem Wesen nach ein anderer wird durch die Verschiedenheit der Nahrung? Aber allerdings haben wir nun, nachdem zuvor die wesentliche Gleichheit der Gabe zur Geltung gebracht worden ist, um so mehr Recht dazu, auch die relative Verschiedenheit zu betonen welche unter jener Einheit Raum findet. Denn ein Andres ist's doch um den Anfang des Christenlebens und ein Andres um seinen Fortgang und seine Vollendung; ein Andres um die Milch welche der Apostel den jungen Kindlein reicht (1 Cor. 3, 1 ff. vgl. mit 1 Petr. 2, 2), ein Andres um die feste Speise der Erwachsenen. Wir haben nach dieser Seite hin schon die Taufe von dem Abendmahl unterschieden, obschon hinzugefügt werden musste, dass die Wirksamkeit der Taufe nicht schlechthin mit sich identisch ist, wenn sie den noch unbewussten Kindern und wenn sie den Erwachsenen zu Theil wird. Grenzen sich diese beiden Gnadenmittel in bestimmter Weise von einander ab, als Sacrament der Lebensbegründung und Sacrament der Lebens-

förderung, wogegen das Gnadenmittel des Wortes auf beiden Seiten steht und Beides unter sich beschliesst, so treten jene Sacramente doch wieder dem Worte gegenüber insofern zusammen, als sie zunächst nicht wie dieses an die Persönlichkeit des Menschen sich wenden, sondern auf seine Natur influiren. Irgend welches Mass des Bewusstseins und des Verständnisses setzt das Wort in dem Hörer voraus, und ebendamit hängt zusammen dass es bald diese bald jene Seite der Heilswahrheit dem Hörer nahebringt; Gleiches kann man von den Sacramenten nicht behaupten. Aber doch wäre es irrig, auch diese auf der Hand liegenden Unterschiede anders denn als relative aufzufassen. Denn einmal ist und bleibt die Heilswahrheit eine einheitliche, in ihren einzelnen Stücken organisch verbundene, so dass wo immer sie in das Herz des Hörers einschlägt, von der einen zunächst in's Bewusstsein tretenden Seite die andere, noch latente, nicht ausgeschlossen ist; und sodann wäre es ein grosser Irrthum anzunehmen, dass bei dem Worte das Mass des Verständnisses das Mass der Wirksamkeit sei. Das in die Seele gefallene Samenkorn des Wortes hat dort oft schon lange gekeimt und getrieben, ehe sein Inhalt zu klarem Bewusstsein kommt. Man hat möglicherweise mehr als man weiss; aber man weiss auch wohl mehr als man hat. Und auch die Taufe, dem Erwachsenen zum Segen mitgetheilt, das Abendmahl, zum Heile genossen, setzt willentliches und bewusstes Eingehen auf die Heilsgabe voraus. Ja selbst jener augensichtlichste Unterschied zwischen Wort und Sacrament, dass hier ein greifbar sinnliches Element zum Vehikel der Gnade dient, dort aber nicht, ist näher betrachtet ebenfalls nur ein relativer; denn sinnlich vermittelt ist die Heilsgabe in jedem Falle, und ob nun dies Sinnliche mit dem Gehör, oder mittelst anderer Sinne percipirt werde, Das ist doch keine Wesensdifferenz. Insofern kann man auch von dem Worte sagen, dass es vermittelst der Natur sich an die Persönlichkeit wende. So bewährt sich, wie man immer diese relativen Unterschiede, die den zusammenhaltenden Ring der Einheit und Gleichheit nicht durchbrechen, im Einzelnen weiter ausführe, allenthalben die primäre und überragende Bedeutung

des Wortes, welches das ganze Gebiet der Heilsmittheilung umspannt, die Sacramente zu solchen constituirt, ihnen die Segenswirkung sichert und ihren Zusammenschluss an seinem Theile vermittelt.

18. Darüber ist nicht noth noch viel Worte zu machen, dass Handlungen solcher Art, wie Taufe und Abendmahl, mittelst deren auf Grund specieller Einsetzung Christi durch das Medium sinnlich greifbarer Elemente geistliche Gaben mitgetheilt werden, ausser jenen beiden nicht existiren; und wenn man den Begriff des „Sacramentes“ von jenen beiden Handlungen abstrahirt, so ist selbstverständlich dass es andere Sacramente nicht giebt. Denn Das braucht man einer evangelisch gerichteten Dogmatik nicht erst zuzumuthen, dass sie des Breiteren die freilich auch unter Evangelischen vorgekommene Thorheit abweise, wornach man einzelne in der ersten Kirche vorgekommene Riten, mit denen immerhin gewisse geistliche Gaben sich verbanden, umdeswillen zu gleicher sacramentaler Bedeutung hat erheben wollen. Erst muss man auf das evangelische Verständniss des Neuen Bundes und der in ihm herrschenden Freiheit verzichten, ehe man einen solchen Ritus umdeswillen für schlechthin angeordnet ansieht, weil derselbe in der ersten Kirche üblich war oder weil etwa die Apostel sich seiner bedient haben. Aber während wir nach dieser Seite es nicht für der Mühe werth erachten, mit dem katholischen oder katholisirenden Sacramentsbegriff uns auseinander zu setzen, so giebt uns gerade nach der andern Seite hin die evangelische Freiheit, auf die wir recurrirten, den Anlass zu einer gewissen Erweiterung des Sacramentsbegriffs, durch die wir dann auch das Wahre in jenen Irrungen anzuerkennen und auszuscheiden in der Lage sind. Denn so gewiss bei Handhabung der Gnadenmittel allewege der verklärte Heilsmittler es ist welcher durch dieselben seine Heilsgaben spendet, so haben wir doch oben bei der Charakteristik des göttlichen Wortes gesehen, dass es sich dabei nicht bloss um eine mechanische Ueberleitung des in Christo Beschlossenen ohne Betheiligung der Gemeinde handelt, sondern dass eben diese, welcher der verklärte Christus immanent ist, aus seinem und

ihrem Besitze die Gnadengaben dispensirt. Wenn nun Dieses bei dem Worte der Fall ist, indem die Gemeinde aus ihrem geistlichen Besitze heraus zeugend Gottes Wort mit der Wirkung solchen Wortes redet, wie kämen wir dazu, diese Communication geistlichen Besitzes auf den Einen Weg der Mittheilung durch die menschliche Rede zu beschränken, da doch wie wir oben gesehen auch durch andre Medien die Transfusion solchen Besitzes möglich ist? Der menschlichen Persönlichkeit und darum auch der geistlichen Persönlichkeit steht es zu, die Natur, sei es nun die zum Menschenwesen unmittelbar gehörige oder die weiter es umgebende und ihm unterworfene, zur Trägerin und Vermittlerin des Inneren zu machen; daher denn nach dem Zeugniss der Schrift wie der Erfahrung vor Allem in dem christlichen Wandel solche Ausprägung des Inneren Statt findet, die an ihrem Theile eine dem Worte analoge Wirkung üben kann. So heisst Petrus (I, 3, 1 u. 2) die Frauen ihren Männern unterthan sein, damit wenn auch Etliche von diesen dem Worte ungehorsam seien, sie durch den Wandel der Weiber ohne Wort gewonnen würden, beobachtend deren in Furcht reinen Wandel — nur eine specielle Anwendung Dessen was den Christen und vom christlichen Wandel überhaupt gilt (vgl. 1 Petr. 2, 12; 3, 16; Matth. 5, 16). Wer in der peinlichen Weise unsrer älteren Theologie Gnadenwirkungen bloss durch das Wort und die beiden Sacramente sich vollziehen lässt, Der vermag solchen Schriftaussagen ebenso wenig wie den entsprechenden Erfahrungsthatsachen gerecht zu werden. Für uns liegen diese Dinge vollkommen auf der Linie unsres bisherigen Verständnisses; und wir haben davon den weiteren Gewinn, dass eine Reihe kirchlicher Handlungen, denen wir den Charakter von Sacramenten im Sinne der Taufe und des Abendmahls absprechen müssen, nun unbeschadet des Mangels an göttlicher Institution doch anders sich darstellen denn als blosse inhaltsleere Ceremonien. Wir habens auch nicht nöthig, um ihnen einen Inhalt zu geben oder die Berechtigung der Gemeinde zu ihrem Vollzuge nachzuweisen, erst in der Schrift herumzusuchen, ob schon ähnliche Handlungen mit analoger Wirkung in der Urkirche vorgekommen seien; zumal in diesem

Falle die ausserordentlichen Charismen, mit denen die Urkirche begabt war, neue Schwierigkeiten bereiten würden. Wenn also nach einem in der Kirche schon von Anfange an üblichen Brauche die Hände segnend aufgelegt werden, sei es nun dem seine Sünde Bekennenden, sei es dem zu einem Dienste in der Kirche Berufenen, sei es den Confirmanden oder den Nupturienten, so liegt gar kein Grund vor, diesen Act der Handauflegung für eine blosse Ceremonie ohne Wirkung zu erachten, sondern wir dürfen annehmen, dass durch solche Benediction ein geistlicher Segen sich vermittelt, dem Bedürfniss des Gesegneten und nach solcher Gabe Verlangenden entsprechend. Denn allerdings wird die letztere Bedingung erfüllt werden müssen, soll ein realer Empfang des dargebotenen Segens eintreten, und nicht nach der Weise der eigentlichen Sacramente ist hier die Verleihung der Gabe an die äusserliche Handlung gebunden. Wer *rite vocatus*, zu den Gaben gehörig welche der erhöhte Christus seiner Gemeinde schenkt (Eph. 4, 8 ff.), betend seine Hände ausstreckt zu Dem der ihn berufen, Der wird, wenn ihm etwa die Handauflegung beim Antritt seines Amtes nicht zu Theil würde, doch umdeswillen nicht ungesegnet bleiben. Manche dieser Acte, wie Dies am Deutlichsten bei der Absolution unter Handauflegung sich herausstellt, sind nur specielle Zusammenfassungen und Applicationen der durch das göttliche Wort überhaupt geschehenden Wirkung in einer einzelnen significanten und hierfür festgesetzten Handlung; woraus denn um so mehr die Wirkungskräftigkeit solcher Handlungen sich begreift. Der Widerspruch, welchen Philippi hiergegen erhoben hat, ist mir nicht unerwartet gekommen; aber da auch nicht der Versuch vorliegt, die von mir angeführten Gründe zu entkräften, so wüsste ich mich dagegen auch nicht zu vertheidigen. Am Wenigsten gegen den Vorwurf der „Magie“, in welchen hier der Spiritualismus umschlage (V, 2, 520). Es müsste denn auch „Magie“ sein, wenn durch das sinnenfällige Wort der Geist hindurchwirkt. Und in Anbetracht der kirchlichen Lehre sind wir nun gerade in der Lage, jene Aussagen des Bekenntnisses uns anzueignen, wornach unter gewissen Bedingungen die *absolutio* als *sacramentum poenitentiae*

(Apol. XIII, 3 ff.), oder der *ordo ecclesiasticus* (XIII, 11), oder auch die *impositio manuum* (12) als Sacrament soll bezeichnet werden können, ohne etwa auf diese die Zahl solcher Handlungen beschränken zu wollen (vgl. ib. §. 17). Und ebenso ist klar, dass indem wir in solcher Weise den Sacramentsbegriff erweitern, wir nicht veranlasst sind, Etwas zurückzunehmen von der Bedeutung, welche wir der Taufe und dem Abendmahl als sonderlich von Christo eingesetzten Sacramenten zugeschrieben haben.

Zweites Stück.

Die Menschheit Gottes als Subject des Werdens.

§. 40. Alle Auswirkungen des erhöhten Heilsmittlers im heiligen Geiste durch die Gnadenmittel zielen auf die Herstellung einer Menschheit Gottes, deren Selbstwerden als Effect solchen Thuns demselben nachfolgt, zeitlich dagegen mit ihm coincidirt. Wenn die Mehrheit und Mannigfaltigkeit jener Auswirkungen wesentlich mit den verschiedenen Stadien dieses subjectiven Werdens zusammenhängt, so ist doch damit in dem bezeichneten Grundverhältniss der Bedingtheit und der Gleichzeitigkeit Nichts geändert. Alle Acte des beginnenden subjectiven Werdens, soweit sie als göttlicherseits gesetzte, nicht schon als selbstgesetzte in Betracht kommen, fassen wir unter dem Begriff der Berufung zusammen, an welche dann zunächst die Rechtfertigung, als durch die Selbstsetzung des Glaubens bedingte, weiterhin die Erneuerung, als die entsprechende ethische Durchführung solcher Selbstsetzung, sich anschliessen wird.

1. Ueber den systematischen Fortschritt und dessen Bezeichnung haben wir hier im Allgemeinen Nichts hinzuzufügen, nachdem das Erforderliche schon oben (§. 37) bemerkt worden ist. Wir bleiben Dessen eingedenk, dass der bisher gebrauchte Ausdruck, die Menschheit Gottes als Object des Werdens, nur zu dem Zwecke gewählt wurde, damit die Auswirkungen des erhöhten Heilsmittlers, die in den Gnadenmitteln sich darstellen, sofort in ihrer Beziehung auf das Object gefasst würden dessen

Werden dadurch bedingt ist und ohne welches sie gar nicht gedacht sein wollen. Als jenes Werden bedingende gehen sie demselben auf alle Fälle voran, auch wenn etwa, z. B. bei dem Gnadenmittel des Herrnmahls, das Dasein einer Menschheit Gottes schon vorausgesetzt wird; denn auf allen Punkten ihres Werdens, vom ersten Momente an wo sie in's Dasein tritt bis zu ihrer Vollendung hin, ist dieser Process durch jene Auswirkungen des Erlösers gesetzt, und es macht daher sachlich keinen Unterschied, ob für solche Influenz gemäss ihrer sonderlichen Beschaffenheit schon ein Gewordensein und Dasein der Gemeinde vorauszusetzen ist, oder ob sie dadurch überhaupt erst zur Existenz kommt. Aber diese causale Priorität präjudicirt nicht der zeitlichen Coincidenz, da ja wo irgend ein Selbstwerden des Subjectes der Gemeinde Statt findet dieses eben durch die bedingenden Heilsfactoren causirt wird, und umgekehrt wo diese Causirung obwaltet irgendwie ein subjectiver Erfolg derselben eintreten muss. Nur um so deutlicher wird diese Thatsache, wenn wir noch hinzunehmen, dass die schaffende Thätigkeit wodurch die Menschheit Gottes existent wird eine regenerirende ist, indem sie die Potenzen der Erlösung in die bereits vorhandene natürliche Menschheit hineinbildet.

2. Dagegen bedarf es allerdings einer genaueren Verständigung über den Lehrgang, welchen wir bei diesem zweiten Stücke, der Menschheit Gottes als Subject des Werdens, einzuhalten gedenken, da wir auch hier die üblichen Wege zu verlassen genöthigt sind. Fasst man nämlich die mannigfachen Gegenstände in's Auge, welche in diesem Kapitel der Heilsaneignung behandelt zu werden pflegen, *vocatio*, *illuminatio*, *vivificatio*, *regeneratio*, *conversio*, *iustificatio*, *fides* und *opera*, *unio mystica*, *renovatio*, so ist auf den ersten Blick ersichtlich, dass damit zwar unzweifelhaft thatsächliche, von der Schrift bezeugte Vorgänge und Acte benannt werden, aber solche welche als mehrfach ineinander übergehende eine Nebeneinanderstellung und Abgrenzung von einander nicht ertragen. Nichts kann ja in der That ungeschickter sein als jene Anordnung Quenstedts nebst Anderen, welcher an das Erlösungswerk Christi zunächst die

Abschnitte der *vocatio*, *regeneratio*, *conversio*, *iustificatio*, *confessio*, *unio mystica*, *renovatio* anschliesst, dann aber nach Einfügung der Lehre von den Gnadenmitteln hinterdrein noch *de fide iustificante et de bonis operibus* handelt. Aber wenn man nun auch diese ganz unthunliche Zerreissung zusammengehörigen Stoffes beseitigte und die *fides* mit der *iustificatio*, die *bona opera* mit der *renovatio* verband, so war damit noch lange nicht eine erträgliche sachliche Ordnung hergestellt, welche dem Fortschritt des Werdens entspräche, statt in abstracter logischer oder vielmehr unlogischer Weise Zusammengehöriges nebeneinanderzustellen und zu distinguiren. Wie lassen sich denn z. B. *vocatio* und *regeneratio* oder *conversio* von einander scheiden, wenn anders durch wiedergebärende und bekehrende Acte die wirksame Berufung sich vollzieht? oder wie *vocatio* und *illuminatio*, wenn doch von einer wirklichen Berufung ohne Erleuchtung nicht die Rede sein kann? oder *conversio* von *fides* und *iustificatio*, als wenn es einen Bekehrten gäbe der nicht gläubig und gerecht, oder einen Gläubigen und Gerechten der nicht bekehrt wäre? Auch neuere kirchliche Darstellungen bewegen sich in diesem hergebrachten Geleise, dessen Anordnung der correcten systematischen Folge von Grund aus widerspricht. Demgegenüber muss man sich vor Allem darüber klar werden, dass die dogmatische Aufgabe etwas ganz Anderes erheischt als die Aufreihung und Aneinanderfügung jener von der Schrift bezeugten Vorgänge und Acte, die vonvornherein gar nicht dazu bestimmt und darum auch nicht dazu angethan sind, den allmählichen Fortschritt im Selbstwerden der Menschheit Gottes erkennen zu lassen. Die dogmatische Aufgabe fordert den Nachweis, wie bei der Einwirkung der Heilsfactoren der Uebergang von dem blossen Widerfahrniss zur Selbstthätigkeit, von dem blossen Objectsein der Menschheit Gottes zum Subjectsein derselben sich vollzieht. Wir werden deswegen mit der Berufung zu beginnen haben, in dem Sinne, dass darunter alles Dasjenige zusammengefasst werde was göttlicherseits, durch die Gnadenmittel, an und in dem Menschen geschieht behufs der Herstellung eines neuen geistlichen, seiner selbst mächtigen Ich, eines Menschen Gottes. Was immer gemäss der christlichen Er-

fahrung und dem Schriftzeugniss zu den göttlichen Einwirkungen gehört bei denen der Mensch sich einstweilen noch receptiv verhält, Das will unter die Berufung subsumirt sein; und es kann daher geschehen, dass gewisse Vorgänge, wie Wiedergeburt und Bekehrung, bei denen nach dem Sprachgebrauche der Schrift Receptives und Spontanes beisammenliegen, nur zu einem Theil hier zur Sprache kommen, zum andern Theile dort wo das spontane, subjective Wesen des Menschen Gottes darzustellen ist. Oder wir können uns auch veranlasst sehen, jene Schriftausdrücke, selbstverständlich ohne mit der Schriftwahrheit in sachlichen Widerspruch zu treten, dogmatisch in einem bestimmteren, begrenzteren Sinne zu nehmen, um dadurch jedwede Unsicherheit des wissenschaftlichen Verständnisses zu verhüten. Jedenfalls wird darnach an die Berufung sich die Rechtfertigung anschliessen, die zwar auch ein an und über dem Menschen sich vollziehender Act Gottes ist, aber ein solcher der durch den Glauben, mithin durch einen spontanen Act des Menschen bedingt ist. Während aber bei der Rechtfertigung sichs um die Stellung zu Gott handelt, in welche der Gläubige ein für alle Mal eintritt, ohne dass so lange der Glaube vorhanden ist eine Steigerung oder Minderung dieses Verhältnisses Statt fände, so dagegen bei der Erneuerung um einen andauernden subjectiven Process, der in jenem principiellen spontanen Acte des Glaubens und seinem Correlate, der Rechtfertigung, sich gründet und das gesammte fernere Werden des Menschen Gottes als gewordenen und daseienden unter sich begreift. So grenzen sich diese drei Stücke: Berufung, Rechtfertigung, Erneuerung, in klarer Weise von einander ab, ohne dass damit der systematisch auszudrückenden Continuität des Werdens Eintrag geschähe; und es steht nicht zu befürchten, dass bei dieser Sachentwickelung irgend ein wesentliches Moment uns entginge, welches nach der Erfahrung der Gemeinde oder nach dem Zeugniss der Schrift das subjective Werden des Menschen Gottes charakterisirt. Wenn Dorner gegen die hiermit vollzogene Gliederung den Einwand erhebt, durch Einordnung der Wiedergeburt resp. der Bekehrung unter die Berufung werde jene fälschlich zur „Herstellung der Wahl-

freiheit" herabgesetzt, so wird sich später Gelegenheit finden, die Nichtigkeit dieses Einwandes zu constatiren. Eher könnte auf den ersten Blick der andere Gegengrund stichhaltig scheinen, dass nun „zuerst die Wiedergeburt und Bekehrung (unter dem Namen der „Berufung") als rein göttliches Werk fertig hingestellt werde und dann ebenso als fertiges Ganze die spontane Seite der Wiedergeburt und Bekehrung sich anschliesse". Indessen ist uns die Schwierigkeit, dass Ineinanderseiendes nacheinander dargestellt werden muss, schon öfter vorgekommen und würde nur dann ein hinreichendes Argument bilden, wenn das Eine zu dem Andren nicht in dem Verhältniss der Bedingtheit stünde. Im Uebrigen erleichtert sich Dorner den Widerspruch dadurch, dass er im stricten Gegensatz gegen meine Auffassung mir imputirt, dass zuerst als „fertiges Ganze" das göttliche Werk an dem Menschen, dann wieder als „fertiges Ganze" die spontane Seite der Wiedergeburt und Bekehrung dargestellt werde. Der letzte Grund aber des Widerspruches ist der, dass ich gewagt habe, dem Synergismus J. Müllers und Dorners entgegenzutreten, während doch die entgegenstehende Auffassung von ersterem längst „vernichtet" sei, und eben diese meine Auffassung in der fraglichen Disposition zu Tage tritt.

3. Mit der Berufung in dem bezeichneten Sinne würden wir auch dann zu beginnen haben, wenn es wahr wäre, was neuerdings behauptet wurde (Dorner), dass die Rechtfertigung als innergöttlicher Act auf Gottes Seite die überzeitliche Grundlage für den ganzen Heilsprocess bilde, wornach denn Gott umdeswillen die Heilsgnade Moment für Moment mittheile, weil er objectiv in sich, vor seinem inneren Forum, den Menschen vergeben habe. Denn ohne die hierin gelegene, aber zum Wenigsten missverständlich ausgedrückte Wahrheit zu verkennen und ohne unsrer späteren Erörterung über die Justification vorzugreifen, dürfen wir schon hier die Behauptung aussprechen, dass die Rechtfertigung sowohl in der Schrift wie im kirchlichen Sprachgebrauch regelmässig zu ihrem Correlate habe den Glauben, mithin das Rechtfertigungsurtheil über den Menschen ergehe in dem zeitlichen Momente des Glaubens. Und weder Schriftaussagen

wie Rom. 4, 25 oder 5, 16 ff., in denen das subjective Moment des Glaubens mit Nichten ausgeschlossen ist, können uns daran irre machen, noch die Erwägung dass ja freilich der zeitliche Act der Rechtfertigung für Gott ein überzeitlicher, ewiger ist in dem ewigen Sohne seiner Liebe, kraft der ewigen Verbundenheit des zeitlichen Erlösungswerkes und seiner Wirkung mit der überzeitlichen Erlösungsidee. Aber wenn man nun auch in gewisser Hinsicht mit Recht sagen kann, dass die heilbringende Sühnung und die Versöhnung des Menschengeschlechts, wie sie durch das Erlösungswerk Christi vollzogen ward, eine Gerechtachtung der Menschheit von Seiten Gottes, einen Schulderlass auch abgesehen noch von dem Glauben involvire, und Gott umdeswillen die Heilsgnade Moment für Moment mittheile, so würde es doch ebenso ungeschickt sein, hier diesen Begriff der „Rechtfertigung" der Berufung vorangehen zu lassen, als es ungeschickt ist, ihr (wie neuerdings Kahnis) die Prädestination vorauszuschicken. Die heilsmittlerische Leistung Christi, wie immer man sie bezeichne, liegt hinter uns, nicht minder wie die Vorherbestimmung und Auswahl Gottes, welche mit seiner ewigen Erlösungsidee gesetzt ist. Hier handelt sichs um gar Nichts weiter als um die zeitliche Auswirkung des in Christo dem Erlöser ein für alle Mal und in der Erlösungsidee überzeitlich Gesetzten, und diese Auswirkung zur thatsächlichen Herstellung einer selbstlebenden Gemeinde Gottes beginnt mit der Berufung. Wenn diese Berufung ihrem unmittelbaren Wortbegriffe nach das Dasein von Menschen voraussetzt die sie herbeiruft, so dürfen wir doch nicht vergessen, dass es sich bei dem Werden des Menschen Gottes um eine Herauszeugung aus dem andren Adam handelt, um die Setzung einer neuen Existenz: nur wenn wir gleich hier das Letztere zum Ersteren hinzunehmen, werden wir den Begriff der Berufung vollständig erfassen. Die Anbietung des in Christo beschafften Heiles, der Zuruf: „kommt her zu mir Alle" (Mtth. 11, 28), „kommt, denn es ist Alles bereit" (Luc. 14, 17), will daher sofort communicativ, kraftmittheilend, gefasst sein; die Berufung ist ein Machtwort, jenem Christi vergleichbar da er zu dem Gichtbrüchigen sprach: stehe auf (Mrc. 2, 9)! Das Wort Gottes, durch

welches wir zunächst — denn von der Kindertaufe ist hier einstweilen zu abstrahiren — die Berufung vermittelt zu denken haben, ist seinem Wesen nach wirkungskräftiger, zeugungskräftiger Same, der in das Herz des Menschen hineingeworfen die Erlösungskräfte ihm mittheilt und den Anfang eines neuen geistlichen Lebens in ihm hervorbringt. Wenn wir diese Energie des berufenden Wortes im Allgemeinen aus Stellen wie Act. 2, 37 und Act. 16, 14 ersehen können, deren erstere ein schmerzhaftes Durchbohrt-werden im Herzen, die andere eine Oeffnung des Herzens in Folge des gepredigten Wortes aussagt, so ist doch der Ausdruck noch significanter welcher von dem *ἔμφυτος λόγος* redet (Jac. 1, 21), gemäss Dem dass Gott „nach seinem väterlichen Willen uns durch ein Wahrheitswort aus sich herausgeboren“ (Jac. 1, 18); oder, unter Hinweis auf das unter den kleinasiatischen Christen verkündigte Wort (1 Petr. 1, 25), dass dieselben „wiedergeboren seien nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen, durch lebendiges Wort, nämlich Gottes, und bleibendes“ (1 Petr. 1, 23). Denn hier wird jene Anfangswirkung, wie sie durch das berufende Wort erfolgt, nach zwei Seiten hin in bedeutsamer Weise charakterisirt, einmal insofern die zeugende, gebärende Thätigkeit zunächst nur Passivität des zu Zeugenden setzt, und sodann insofern die Wirkung derselben eine selbstlebende Menschenexistenz ist, als solche activ, zu ihrem Fortbestand ihre Nahrung ebendort suchend von wannen sie geworden: *ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε* (1 Pet. 2, 2), und noch mehr: *δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον, τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν* (Jac. 1, 21). Wenn das *ἀποκυεῖν* darauf hinweist, dass der ins geistliche Leben Tretende zuvor in dem Heilsgott, gleichwie das Kind in dem Mutterschooss, beschlossen war und dann vermöge einer Geburt aus ihm herausgesetzt ward, so dagegen der Ausdruck *σπέρμα θεοῦ*, von welchem Johannes sagt dass es in dem Wiedergeborenen bleibe (1 Joh. 3, 9), darauf, dass vermöge der Ueberführung einer Gottespotenz, einer lebenschaffenden, in den natürlichen Menschen solche Geburt und solch neues Leben zu Stande komme. Dass wir das Eine wie das Andere eigentlich zu nehmen haben,

nur selbstverständlich im geistlichen Sinne, bedarf an sich keines Beweises und wird zum Ueberfluss noch durch Joh. 3, 5 ff. ausser Zweifel gesetzt, wo Christus die Forderung der Wiedergeburt gegenüber der Beanstandung ihrer Möglichkeit strict und unnachgiebig aufrechterhält. Und im Grunde ist es nur ein andrer Ausdruck für dieselbe Sache, wenn die Wirkung vermöge deren ein Mensch Gottes ins Dasein tritt mit *κτίζειν*, dieser als *καινὴ κτίσις* (Eph. 2, 10; 2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15; Eph. 4, 24; Col. 3, 10) bezeichnet wird; oder wenn der Apostel, indem er die Philipper zur Beschaffung ihrer *σωτηρία* auffordert, Dem dass diese Beschaffung mit Furcht und Zittern geschehen solle die Begründung beifügt, Gott sei es welcher sowohl das *θέλειν* wie das *ἐνεργεῖν* in ihnen wirke (Phil. 2, 13): es handle sich bei dem *κατεργάζεσθαι τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν* um Aneignung und Verwerthung eines von Gott verliehenen Wollens und Wirkens.

4. Wir haben, indem wir die Berufung mit der Setzung des geistlichen Lebensanfanges combinirten, damit ein für alle Mal jene römische und synergistische Vorstellung beseitigt, als handle sichs dabei zwar um eine Einwirkung, Kraftmittheilung u. dgl., aber um eine solche, durch welche nur vorhandene Fähigkeiten in Action gesetzt, latente oder gebundene Kräfte geweckt und befreit, und so der Mensch in den Stand gesetzt werde, des dargebotenen Heiles selbstthätig sich zu bemächtigen. Es mag für das Verständniss sehr bequem sein, sich die Berufung in dieser Weise vorzustellen, wie denn neuerdings eine Reihe evangelischer Theologen aus Furcht vor angeblich „magischem“ Vollzug der Wiedergeburt und Bekehrung jenen von Alters her betretenen Weg wiederum eingeschlagen haben; aber was hilft uns solche Bequemlichkeit der Vorstellung, wenn wir damit Schriftthatsachen verläugnen welche mit überwältigender Wucht dieser seichten Verständigkeit sich in den Weg stellen? Zudem würde doch, für uns wenigstens, jene synergistische Vorstellung gar nicht zusammenstimmen mit derjenigen Auffassung des natürlichen Menschen, die wir früher als die schriftgemässe erkannt haben und die von solch latenten, nur einer Weckung bedürftigen, Kräften Nichts enthielt. Nur von einer Fähigkeit erlöst zu w e r d e n, die

Kräfte der Erneuerung in sich zu erfahren, war dort die Rede; und auch diese Fähigkeit wurde zurückgeführt nicht auf die natürlichen Factoren des degenerirten Werdeprocesses, sondern auf eine Rückwirkung des Erlösungsrathschlusses. Somit ist nun allerdings, wie viel sonstige Schwierigkeiten des Verständnisses uns im Uebrigen hier entgegentreten mögen, jener früheren Lehre von der *capacitas passiva* des natürlichen Menschen der Gedanke eines Wiedergeboren- oder Geschaffenwerdens des neuen Menschen congruent: das Eine fordert und bestätigt das Andre. Aber so fest und steif wir auch darauf zu halten haben, zumal das Glaubensinteresse der *gratia sola* auf das Engste mit unsrer Thesis verbunden ist, so verhehlen wir uns doch nicht, dass mit der Constatirung jener Thatsache im Grunde erst die dogmatische Aufgabe beginnt den Werdeprocess des Menschen Gottes für das Verständniss durchsichtig zu machen. Und auch das Geständniss scheuen wir nicht, dass unsre Kirche, sowie unsre kirchliche Dogmatik, wesentlich nur die Thesis selbst behauptet, nicht aber, oder wenigstens nur mit geringem Erfolge, den Versuch gemacht hat das dogmatische Verständniss jener Thesis zu gewinnen. Denn ohne Zweifel muss die Art der geistlichen Einwirkung bei der Berufung den Bedingungen entsprechen, unter denen überhaupt für ein bereits daseiendes persönliches Wesen Aufnahme und Verarbeitung gegebener Kräfte und Stoffe Statt finden kann. Und von der Schrift werden wir nicht erwarten dürfen, dass sie, ausser etwa in Andeutungen, über die Thatsache die sie constatirt hinaus in eine Erläuterung derselben eintrete. Ersichtlich ist nun auf alle Fälle Dieses, dass die Lösung unsrer Aufgabe bereits dort vorzubereiten und theilweise zu vollziehen war, wo wir den Menschen ins Auge zu fassen hatten welcher Object der berufenden Thätigkeit sein soll; und wir brauchen wohl, Kundigen gegenüber, kaum erst zu versichern, dass jener ganze frühere Abschnitt seine Gestalt auf allen Punkten im Hinblick auf die nachmalige Lehre von der Redintegration des Menschen empfangen hat. Ebendarum scheinen die hier eingeschlagenen Wege doch nicht, wie Dorner in seinem synergistischen Eifer behauptet, so gar bodenlos, sondern leidlich

gangbar zu sein, abgesehen davon dass auch in der Dogmatik die Leichtigkeit des Weges nicht ohne Weiteres das Kriterium seiner Richtigkeit ist. Wenn man aber vollends protestantischerseits (Herrmann) mich auf die viel gründlichere Durcharbeitung der einschlagenden Begriffe bei Thomas von Aquino hingewiesen hat — vorausgesetzt dass man überhaupt in scholastischer Weise Unerklärbares erklären wolle — so würde ich nicht bloss einer historischen Unkenntniss sondern auch einer Imbecillität des Urtheils mich schuldig zu machen glauben, wenn ich diesem Rathe folgend zwischen Setzung und Bewegung des *liberum arbitrium* nicht zu unterscheiden wüsste. Wir knüpfen also was über die communicative Berufung an diesem Orte zu sagen ist, an unsre frühere Erörterung über die Erlösungsfähigkeit des natürlichen Menschen an. Jener zunächst unbewusste Wechselverkehr, in welchem der gefallene Mensch mit dem Geiste Gottes steht und welcher in den bewussten Erfahrungen und Acten des Gewissens zum Ausdruck kommt, dieses innerlichste Lebensgebiet, in welchem ein Herüber- und Hinüberströmen von Göttlichem und Menschlichem auch noch in dem natürlichen Menschen Statt findet, will als der Ort angesehen werden, wo die regenerirenden Kräfte der Berufung, vermöge der Gnadenmittel, hineindringen und den ihnen gegenüber zunächst nur passiven Menschen zu einer durch sie ermöglichten Activität und Spontaneität erwecken. Als eine Geburt aus Gott, insofern aus Gottes Wesen stammend und vorerst in Gott beschlossen, mussten wir den Beginn des neuen Menschen bei der Berufung auffassen, wie denn auch Christus πνεῦμα nennt τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος (Joh. 3, 6); aber wir wollen uns dabei doch erinnern, welcher Art dieses Göttliche, in Gott zunächst Seiende und dann des Menschen Werdende ist: ein in der Person des verklärten gottmenschlichen Heilsmittlers Beschlossenes, von ihm aus generativ Herüberwirkendes. Jeder Gedanke einer abstract göttlichen Einwirkung oder einer schlechten Mischung und Identificirung von Göttlichem und Menschlichem ist dadurch ausgeschlossen: dieser andere Adam ist selbst Glied der adamischen Menschheit, und unbeschadet seines vollgöttlichen Wesens ist die generative Wirkungsweise mit welcher er neue

geistliche Existenzen setzt eine menschliche, den Bedingungen menschlichen Empfanges entsprechende. An jener Stelle des natürlichen Menschenwesens also, wo bereits göttlich-menschliche Wechselwirkung, Influx göttlicher Kräfte behufs einer Selbstbestimmung des Menschen Statt findet, gehen die Erlösungspotenzen des Heilsmittlers, übergeleitet durch die Gnadenmittel, in den Menschen ein, aus persönlichem Leben stammend und personales Leben, wenn auch zunächst nur der Potenz nach, zeugend. Es gehört zur Eigenthümlichkeit des Menschenwesens als auf Grund seiner Gesetztheit sich selbst setzenden, dass es empfangene Kräfte zum Mittelpunkte seines persönlichen Lebens erheben, in diese den Schwerpunkt seines Wesens verlegen kann; und dass nun gerade diese geistlichen Kräfte, der Same eines sich daraus entwickelnden Menschen Gottes, ihm behufs des Selbstwerdens mitgetheilt und von ihm hingenommen werden, Das beruht schlüsslich auf der ihm von Gott erhaltenen Erlösunsfähigkeit, sowie auf dem thatsächlichen Eintritt des Erlösers in die adamische Menschheit, kraft deren er diese neuen heilbringenden Säfte in die Adern derselben einströmen lässt.

5. Schon aus dem Bisherigen ist wohl ersichtlich, dass wir nur mit einer gewissen Umsicht und Unterscheidung die Schriftausdrücke, welche hinsichtlich des beginnenden geistlichen Lebens begegnen, in den Zusammenhang unsrer Darstellung einreihen können. Denn der Ausdruck der Wiedergeburt stimmt zwar insofern vollkommen mit Dem überein was wir als das Wesen der Berufung erkannt haben: eine Passivität ist damit indicirt, ein Erfahrniss, ein Objectsein für götttliche Influenz, welches seiner Natur nach auf ein Subjectwerden des Erfahrenen, auf eine durch den Empfang bedingte Spontaneität hinweist. Aber es liegt doch in der Natur des Ausdrucks, dass dadurch zugleich das zeugungsweise, geburtsweise G e w o r d e n e bezeichnet werden kann, wornach denn die selbstlebende, spontan sich bethätigende Existenz als wiedergeborene erscheint. Schon auf die Grundstelle des N. T. von der Wiedergeburt gesehen (Joh. 3, 3 ff.) ist diese Zusammenfassung eine handgreiflich vorliegende; und wo immer sonst die Christen als *ἀναγεγεννημένοι*, als *ἀρτιγέννητα βρέφη*,

als νήπιοι ἐν Χριστῷ (1 Pet. 1, 23; 2, 2; 1 Cor. 3, 1) angeredet werden, da gilt von ihnen ein bestimmtes, diesem Gewordensein entsprechendes Verhalten: wir sind damit über den ersten Anfang des durch die Berufung gesetzten Werdens hinausgeführt. Aehnlich ist es mit dem Begriffe der Bekehrung, der sich ebenfalls nur nach einer Seite hin der Berufung in ihrem bisher bestimmten Sinne einfügen lässt, nämlich insoweit damit eine von Gott ausgehende, an dem Menschen sich vollziehende Thätigkeit, behufs der Umkehr von abgöttlicher zu fürgöttlicher Richtung, ausgesagt wird (vgl. Ez. 16, 53 ff.; Jer. 31, 18; Mal. 3, 24; Luc. 1, 16; Jac. 5, 19, 20). Dagegen führt jene andere, häufigere Bedeutung des ἐπιστρέφειν, wornach es die Selbstumkehr, Selbsthinwendung zu Gott aus der abgöttlichen Richtung bezeichnet (vgl. Act. 14, 15; 15, 3; 26, 18; 3, 19; 1 Thess. 1, 9; 2 Cor. 3, 16), über die Berufung hinaus und kann erst bei dem folgenden Abschnitt, der Rechtfertigung aus Glauben, zur Sprache kommen. Es liegt auf der Hand, dass diese Weitschaft des Sprachgebrauchs, wenn man jene verschiedenen Seiten nicht unterschied, zu Missverständnissen Anlass geben konnte, indem man etwa am ungeeigneten Orte sei es nun die Passivität sei es die Activität des Verhaltens, welches ja beides darin liegt, geltend machte. Ja genau betrachtet stimmt nicht einmal unser Begriff der Berufung mit dem des neutestamentlichen καλεῖν allenthalben zusammen, da auch bei letzterem nicht selten der weitere Act und Erfolg der Wirkung mit dem ersten auf den wir unsrerseits hier allein reflectiren combinirt wird; wie wenn das σώζειν mit dem καλεῖν (2 Tim. 1, 9) oder die ἐκλογή mit der κλῆσις (2 Petr. 1, 10) verbunden erscheint, oder bei jenem Gebrauch von κλητοὶ hinsichtlich der Christen, christlichen Gemeinden, wie er früher (§. 20, 7) erörtert worden ist. Da handelt sichs um eine Berufung welcher der Berufene schon irgendwie Folge leistet, so dass wiederum die Spontaneität an die blosse Passivität, das blosse Empfangen beim ersten Acte des göttlicben Gnadenrufes, sich angeschlossen hat. Aber es ist klar, dass mit dieser formellen Differenz der Ausdrucksweise nicht eine Differenz der Sache gesetzt ist; dass vielmehr die Dogmatik erst damit ihrem

Ziele, der wissenschaftlichen Verständigung, näher kommt, wenn sie in solcher Weise Sache und Schriftsprachgebrauch scheidet.

6. Wenn Wiedergeburt und Bekehrung, soweit sie den Vorgang der Berufung ausdrücken, zunächst das Ganze des damit gesetzten Werdens bezeichnen, so weist dagegen die Erleuchtung, die an ihrem Theile ebenfalls der Berufung sich subsumirt, auf eine einzelne Seite jenes Vorganges hin, die zwar nicht übersehen werden darf, aber eben als einzelne der Ergänzung bedarf. Die durch die Berufung ermöglichte und eingeleitete Redintegration des Menschen enthält, da sie doch ihrem Wesen nach Abwendung von dem Aussergöttlichen, Gottwidrigen und Hinwendung zu dem lebendigen Gott ist, eine Dem entsprechende und darauf bezügliche Wandelung der menschlichen Erkenntniss, eine Einwirkung intellectueller Art, vermöge deren nun das Subject die geoffenbarten Realitäten als solche und die ihnen entgegenstehenden Nichtigkeiten wiederum als solche zu erkennen vermag (vgl. Act. 28, 16; 2 Cor. 4, 4—6; Eph. 1, 18) Aber gleichwie überall, wo von Christo Licht und Lichtwirkung ausgesagt wird, Dies zugleich ethisch verstanden sein will, gegenüber der Verworrenheit, der Undurchsichtigkeit und dem Dunkel, die durch die sündliche Corruption bedingt sind (vgl. Joh. 1, 4, 9; 8, 12; 12, 35 ff. u. a.); und wie in demselben ethischen Sinne sittlich ungetrübter Klarheit und Reinheit von Gott gesagt wird dass er Licht sei und Finsterniss in ihm keine (1 Joh. 1, 5; vgl. Jac. 1, 17 oder 1 Tim. 6, 16): so erscheint schon in den genannten Stellen die Erleuchtung als eine solche des Herzens, der Augen des Herzens; und wie wenig sie von der Lebenswirkung getrennt werden kann, beweist insbesondere die Stelle 2 Tim. 1, 10, wo als Wirkung des φωτίζειν und zwar durch das Evangelium ζωή und ἀφθαρσία genannt wird. Kann doch auch der Ausdruck τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ (Matth. 6, 23), will man ihn nicht von dem Zusammenhange in dem er steht ablösen, nur von dem Herzen verstanden werden das seinen Schatz im Himmel hat und weiss (v. 21) und dem lebendigen Gotte allein dient (v. 24). Mag in den späteren Stadien des christlichen Lebens, wo durch die eingetretene Spontaneität auseinandergeschoben werden kann was

an sich zusammengehört, es vorkommen dass Leben da ist ohne entsprechende Erkenntniss oder diese ohne jenes, so findet sich dagegen solche Trennung noch nicht bei jenem ersten lediglich communicativen, leidentlich hingenommenen Acte der Berufung: die Erleuchtung ist hier nie ohne gleichzeitige Belebung, und eine Belebung nie ohne Erleuchtung. Fragt man was bei der Berufung das Frühere sei, ob die Mittheilung des Lebens oder jene des Lichtes, so ist diese Frage falsch gestellt, weil zeitlich von einem Früher oder Später nicht die Rede sein kann: es ist eine und dieselbe Potenz der Wiedergeburt, in welcher das Eine wie das Andere beschlossen ist. Hingegen mag man was die weitere Entfaltung dieser Potenz betrifft immerhin dem Leben den Vorrang zu belassen haben, aus welchem dann erst die bewusste Erkenntniss sich entwickelt; gemäss Dem dass in der Schrift *ζωή* und *φῶς* (Joh. 1, 4), *χάρις* und *ἀλήθεια* (Joh. 1, 17), *πίστις* und *γνῶσις* (Joh. 6, 69) auf einander folgen, und gemäss Dem dass wir in der Anthropologie die Selbstmächtigkeit des Menschen darnach als bewusste Selbstsetzung zu bestimmen, nicht aber jene aus dieser abzuleiten hatten.

7. Aus den bisherigen Momenten, welche wir dem Vorgange der Berufung einzuordnen hatten, und insbesondere aus dem der Erleuchtung ergiebt sich nun weiter, dass und inwiefern auch die heilsame Reue der Berufung sich subsumire. Freilich, wollten wir dabei an die „Busse“ denken, welche nach evangelischem Begriff in „Reue“ und „Glauben“ sich gliedert, so würden wir über die blosse Passivität des Verhaltens, über den in der Berufung gesetzten Empfang und dessen nächste begabende Wirkung hinausgeführt werden in das Gebiet der Spontaneität, wie denn auch der Sprachgebrauch darauf hinweist, dass man Busse thue. Indessen ist hierbei, zum Schaden der Sache, auch schon im Reformationszeitalter die Ausdrucksweise nicht constant geblieben, indem man nun doch wieder „Busse und Glaube“ mit einander verband, mithin letzteren dem Begriffe der ersteren entnahm und die Busse der Reue gleichzustellen schien. Wir an unserm Theile werden diese Ambiguität des Ausdrucks zu vermeiden haben und reden daher an unserm Orte lediglich von der

Reue, hinsichtlich deren auch der Sprachgebrauch anzeigt dass man sie fühle oder empfinde, nicht aber thue. Wir verstehen darunter diejenige Schmerzempfindung, welche die berufende und insbesondere erleuchtende Gnade in dem Menschen hervorbringt der auf Grund Dessen sich als im Zustande der Verlorenheit befindlich erkennt. Die Reue führt über die bisher genannten Acte der Berufung insofern schon hinaus und näher an die dadurch bedingte Spontaneität heran, als sie eine durch jene hervorgebrachte subjective Wirkung ausdrückt, einen Reflex des eingestrahlten Lichtes in der menschlichen Empfindung. Es ist ein nur leidentliches Verhalten, das insofern noch ausser der Macht und Selbstbestimmung des Subjectes steht, von der Reue wie sie auch dem natürlichen Menschen möglich ist unterschieden nach Massgabe der andersartigen Influenzen, welche bei der Berufung, insbesondere bei dieser als Erleuchtung, sich geltend machen. Denn jetzt erst wird, da die Erleuchtung in Einem das Heilsgut und die seiner baare subjective Zuständlichkeit des Menschen enthüllt, dieser seiner Heillosigkeit im vollen Sinne des Wortes bewusst, während er vorher sich wohl recht unglücklich fühlen konnte, aber ohne dem Unheil auf den Grund zu sehen. Und wiederum ist es insofern keine ohnmächtige, sondern wie wir oben sagten eine heilsame Reue, weil die Erleuchtung niemals ist ohne die entsprechende Belebung, durch welche der Mensch in den Stand gesetzt wird durch Bemächtigung des dargebotenen Heiles dem empfundenen Zustande der Heillosigkeit zu entgehen. Hier mag man sich der paulinischen Unterscheidung zwischen der *λύπη τοῦ κόσμου* und der *κατὰ θεὸν λύπη* (2 Cor. 7, 9 ff.) erinnern, welch letztere mit *κατὰ θεὸν* nicht zwar eine gottgemässe oder gottwohlgefällige — was dem Gegensatze *λύπη τοῦ κόσμου* nicht entspräche — sondern eine von Gott gewirkte bezeichnet, dadurch verschieden von jener wie sie der Welt eignet, indem aus der Sinnesart derselben hervorgehend. Es genügt nicht, den Unterschied dahin zu fixiren, dass die Traurigkeit der Welt sich nur auf das aus der Sünde stammende, schmerzerregende Uebel beziehe, die gottgewirkte Traurigkeit auf die begangene Sünde; denn so gewiss der natürliche Mensch Sündenbewusstsein hat,

so gewiss kann er auch Sündenschmerzen empfinden, und doch ist Dies noch keine heilsame Reue. In dem Mass als durch die Erleuchtung der lebendige Gott, der dem natürlichen Menschen als solchem ferne und verhüllte, ihm nahe tritt und offenbar wird als Der an welchem er gesündigt und welchen er darum wider sich habe, in dem Masse als dadurch und nur dadurch das Bewusstsein geweckt wird des höchsten realen Gutes untheilhaftig zu sein, tritt in dem Berufenen ein Schmerzgefühl, eine Traurigkeit ein, welche von allen analogen Empfindungen des nur in der Welt lebenden natürlichen Subjectes sich unterscheidet und den Namen einer heilsamen Reue verdient. Wir fassen diese Reue hier noch nicht, wie dort (2 Cor. 7, 10) der Apostel, ins Auge inwiefern sie „Sinnesumkehr wirkt“ — diese Activität derselben würde uns über den gegenwärtigen Abschnitt hinausführen — sondern wir sagen nur von ihr, gemäss ihrer Entstehung, dass sie die Kraft solcher Wirksamkeit, solcher willentlichen Umkehr in sich trage, was bei der Traurigkeit der Welt eben auch nicht der Fall ist. Wenn Dorner im Unmuth über die von mir behauptete anfängliche Passivität des zu Berufenden meint, hier zeige sichs, „dass diese zuvorkommende, angebliche, ernste und allgemeine ‘Wiedergeburt und Bekehrung’, die den Inhalt der wirksamen Berufung bilden soll, eigentlich doch nur Herstellung der Wahlfreiheit sei aber nicht im Geringsten schon gute persönliche Beschaffenheit des Menschen heissen könne“ (II, 712), so scheint er dabei ausser Acht gelassen zu haben was ich vorher über die mittelst der Berufung auf Grund der zunächst als Act Gottes an dem Menschen zu fassenden Wiedergeburt und Bekehrung verliehenen Gabe auszuführen versuchte. Der Keim des ewigen Lebens, die Potenz eines neuen Menschen, der gesammte positive Gehalt woraus dieser sich nachmals entwickelt, wird durch die Berufung in das Herz hineingelegt und damit allerdings dem Berufenen die Spontaneität der Selbstentscheidung für das Heil gegeben. Es ist mithin das Gegentheil der Wahrheit, dass nach meiner Auffassung es „eigentlich doch nur“ die Herstellung der Wahlfreiheit sei welche den Inhalt der Berufung bilde.

8. Zweierlei ist bei der bisherigen Charakteristik der Berufung dem Zusammenhange wie der Sache nach inbegriffen was nur noch einer kurzen Erläuterung bedarf, das Eine, dass sie eine allgemeine und ernstliche ist, das Andere, dass sie in dem Menschen geistliche Bewegungen setzt, deren fernere Wirkung er zwar hemmen, deren erstmaligen Eintritt aber er nicht verhindern kann. Der Zusammenhang der Berufung mit der Erlösungsidee, deren universale Bestimmung, und mit dem Erlösungswerk, dessen universale Geltung wir kennen, schliesst jenes erstere Moment, die Allgemeinheit und die überall gleiche Energie der berufenden Gnade in sich, mag nun immerhin es schwierig oder unmöglich sein die Durchführung dieses Momentes in der geschichtlichen Wirklichkeit zu verfolgen oder nachzuweisen. In Gemässheit Dessen was wir früher (§. 29, 4) nach einer andern Seite hin geltend gemacht haben, dürfen wir es glauben, auch wenn wir es im Einzelnen zu sehen nicht vermögen, dass die gnädige, die Gewinnung des Heiles ermöglichende Berufung Gottes sich Niemandem gänzlich entzieht, wennschon dabei festzuhalten ist dass Gott den Zeitpunkt der Berufung seinem Ermessen vorbehält, und dass bei der Solidarität der menschheitlichen generellen Entwickelung der Einzelne mitzuleiden hat unter der gottwidrigen Selbstbestimmung des jeweiligen Ganzen welchem er gliedlich verbunden ist. Die thatkräftige, heilermöglichende Energie nun, welche der Berufung als universaler innewohnt und um deretwillen sie schon von Alters her als ernstliche bezeichnet wurde, involvirt zugleich sachlich jenes andere Moment, wornach der Berufene die ersten Bewegungen der erleuchtenden und belebenden Gnade erfährt ohne den Eintritt derselben hindern zu können. Ist doch solch Erleiden unausweichlicher Einflüsse nichts isolirt Dastehendes, da es auch auf anderen Lebensgebieten vorkommt, und zudem ist die menschlich vermittelte Form derselben durch die Art der Erlösungsfähigkeit des natürlichen Menschen wie durch den gottmenschlichen Charakter der Erlösungspotenzen gesichert. Von „magischer“ Umgestaltung des Menschen ist daher bei diesen unwillkürlichen, unvermeidlichen Einflüssen der berufenden Gnade nicht die Rede; um so weniger,

als sofort mit ihrem Eintritt die dadurch bewirkte Spontaneität ihrer sich bemächtigt und darüber disponirt. Wohl aber ist nur so die Universalität und die Ernstlichkeit der berufenden Gnade garantirt, die particulare Auswahl und Prädestination definitiv ausgeschlossen, und andrerseits der Gnade im vollen Sinne des Wortes ihr Recht gegeben, da nun ein Jeder kraft göttlicher Begabung in die Lage kommt nach dem dargebotenen Heile sich ausstrecken zu können, und doch die Bemächtigung desselben nicht aus natürlicher Kraft, sondern aus dem Vermögen erfolgt welches Gott darreicht.

§. 41. Die Acte der berufenden Gnade, bei denen der Mensch sich zunächst leidentlich verhält, zielen darauf hin und wollen darauf angesehen werden, dass sie dem Berufenen kraft der dadurch verliehenen geistlichen Gabe die Möglichkeit gewähren sich selbstwollend für das dargebotene Heil zu entscheiden. Diese willentliche Zuwendung des Berufenen zu dem Heilsmittler, als spontane Bethätigung dem leidentlichen Acte der Reue sich anschliessend, ist der Glaube, dem die Rechtfertigung als die göttliche Zusprache der in Christo vorhandenen Gerechtigkeit zu Theil wird. Weder kann von dieser Rechtfertigung sachlich die Adoption getrennt werden, noch von dem Acte des Glaubens die Bekehrung, sowie die Abkehr von dem bisherigen Lebensstande, dies negative Correlat der Hinkehr. Aber die Unmöglichkeit jene Acte als nebeneinanderliegende zu begreifen giebt uns noch kein Recht sie inhaltlich zu identificiren: ihre Unterscheidung, unbeschadet der Zusammengehörigkeit, ist nicht bloss von theoretischem, sondern auch und zunächst von praktischem Interesse.

1. Gleichwie bei der Betrachtung der Gnadenmittel im Sinne behalten werden muss, dass sie Dieses immer nur sind kraft einer von ihnen ausgehenden Wirkung, so bei den Acten der

Berufung, dass der leidentliche Empfang von Gnadenkräften, womit die lebenskräftige Potenz eines neuen Menschen in das Herz eingesenkt wird, gänzlich darauf hinzielt jene Selbstthätigkeit, jene willentliche Hinnahme des Heils in dem Menschen hervorzurufen, ohne welche bei ihm als persönlichem Wesen von einer thatsächlichen Errettung und Beseligung nicht die Rede sein kann. Gewiss hatten wir alle Ursache, das Eine, jene Setzung leidentlichen Empfanges, von dem Andern, dieser willentlichen Selbstsetzung, zu unterscheiden — denn nur dadurch giebt man Gotte was Gottes ist und lässt der Gnade was ihr gebührt; aber Nichts wäre thörichter, als jene berufenden und mittheilenden Influenzen wirksam zu denken, ohne den Effect spontaner Selbstbestimmung der dadurch bedingt ist hinzuzunehmen. Es entspricht also der thatsächlichen Sachlage, dass wir nach der früher vollzogenen Scheidung jetzt den Zusammenschluss des Einen mit dem Andern, den Uebergang aus der Passivität des Berufenen zur Activität ins Auge fassen. Aber nicht das ganze Gebiet spontaner Bethätigung des Berufenen wollen wir hier umspannen, sondern wir reflectiren nur auf die ersten Acte derselben, mit denen der Uebergang aus dem Zustande der Verlorenheit, Schuld und Verdammniss in den des Heils und der Gerechtigkeit sich vollzieht, stellen insofern der Berufung die Rechtfertigung gegenüber, welche nach evangelischem Begriff jenen Uebergang charakterisirt. An dieser Stelle concentriren sich die wichtigsten und die schwierigsten Fragen, die hinsichtlich der Menschheit Gottes als Subjectes des Werdens in Betracht kommen, eben darum weil hier der entscheidende Umschlag in dem Berufenen zum geistlichen Selbstleben Statt findet: die confessionellen und die gegenwärtigen theologischen Fragen über den Vollzug und über das Wesen der Rechtfertigung, die Fragen über den falschen und den wahren Synergismus u. a. m. Und während wir auch hier ohne Zweifel darin Recht haben, dass wir nicht nach hergebrachter Weise zusammenfallende geistliche Acte nebeneinanderstellen, so wird es doch in diesem Stücke, wo das evangelische Glaubensbewusstsein in Folge seiner eigenthümlichen Erfahrungen überaus empfindlich ist, doppelt nothwendig sein das

Ineinanderliegende nicht zu identificiren, sondern jedem Momente der geistlichen Erlebnisse und Vorgänge seine volle Bedeutung zu wahren.

2. Darauf dass es zu wirklicher geistlicher Spontaneität, zu persönlicher Erfassung des Heiles komme, ist es schon mit dem Zeitpunkt der Berufung abgesehen, welcher nicht von des Menschen eigner Bestimmung sondern von Gottes gnädiger Wahl abhängt, die immer erst hinterher dem Berufenen verständlich wird. Denn es bedarf des Zusammentreffens günstiger Umstände um der berufenden Gnade ihre Wirksamkeit zu sichern und die Spontaneität des Berufenen zur Entscheidung zu bringen. Hier gewahren wir, dass die Acte der Welterhaltung und Weltregierung nicht bloss von dem Schöpfungsgott sondern zugleich von dem Heilsgott gesetzt werden, mit andern Worten, dass die Herstellung der Menschheit Gottes im Mittelpunkte des irdisch-natürlichen Geschehens steht und dessen gesammte Lenkung darauf Bezug nimmt. So war es Gottes Wahl und Bestimmung, dass zu dieser und keiner andern Zeit, unter den hiefür geordneten Umständen der Gewalthaber der Königin Kandace (Act. 8, 27 ff.), die Purpurhändlerin Lydia (Act. 16, 14 ff.), der Kerkermeister in Philippi (Act. 14, 25 ff.) der Berufung theilhaftig wurden: keiner der Betheiligten hatte vorher darum gewusst dass jetzt dieser kritische Zeitpunkt für ihn bevorstehe, geschweige denn ihn herbeizuführen beabsichtigt, und unter andern als gerade diesen Umständen würde vielleicht der Erfolg ein ganz verschiedener gewesen sein. Das ist die wichtige Glaubensthatsache, auf welche das kirchliche Bekenntniss mit den häufig missverstandenen und auch an sich betrachtet missverständlichen Worten hinweist: *per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur spiritus s., qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt evangelium.* Ein bedeutungsvoller Satz, gegenüber der späteren dogmatischen Verirrung, als habe Gott seine Heilswirksamkeit gewissermassen an die Gnadenmittel abgetreten, die nun *promiscue* und mechanisch ohne alle Beziehung auf Gottes sonstige Weltregierung ihre Kraft spendeten. Es kann ja freilich den Schein gewinnen als würde die menschliche Frei-

heit dadurch noch mehr begrenzt und der göttlichen alleinwirkenden Prädestination Vorschub geleistet; insbesondere hat man gemeint, unsre Kirche werfe die Entscheidung von der das Heil oder Unheil des Menschen abhänge auf jene sittlich indifferenten oder doch wenig bedeutenden Acte, durch die er sich in die Situation bringt worin die Gnadenmittel ihn treffen. Aber nicht dadurch wurde der Aethiopier gerettet, dass er den Wagen bestieg welcher ihn mit Philippus zusammenführte, auch nicht dadurch, dass er den Propheten Jesaia vor sich nahm, wenngleich dies Letztere schon eine Folge seiner Glaubensstellung zur Offenbarung Israels war (vgl. 8, 27), sondern der gnädige Gott benutzte in seiner Weisheit diese Umstände, um die wirksame Berufung an ihn gelangen zu lassen und ihn zur Ergreifung des Heils zu befähigen. Jene niedere Freiheit welche dem natürlichen Menschen in seiner Sphäre noch zusteht, und deren Bethätigungen, die doch ganz andere Ziele haben als solche geistlicher Erneuerung, gebraucht Gott um seine Heilszwecke an dem Menschen zu realisiren und insbesondere ihm diejenige Gabe geistlichen Lebens und Lichtes zu verleihen wodurch er in den Besitz des Heiles selbstthätig zu gelangen vermag. Hiernach entscheidet sich auch das Urtheil über jene theologischen Redeweisen, die schon dem Bekenntniss zu mehrfachen Auseinandersetzungen Anlass gaben, ob man sagen dürfe *Deus volentem trahit* oder *spiritus s. datur repugnantibus* (F. C. S. D. II, 86, 82). Es wäre ja das Sinnloseste von der Welt zu behaupten, dass Jemand widerwillig zum Glauben käme — eine Verläugnung der menschlichen Persönlichkeit, die nur durch Selbstsetzung gerettet werden kann. Um ein Thun, ein ποιεῖν, handelt sichs für Die welche das Wort gehört haben und deren Herzen davon getroffen worden sind (Act. 16, 30; 2, 37); nicht bloss um ein Sich-ziehenlassen, ein Nachgeben gegenüber dem göttlichen Gnadenzug, sondern um ein Zusammenraffen seiner ganzen Kraft, ein Gewaltthun und Ansichreissen (βιάζειν und ἁρπάζειν Mtth. 11, 12). Insofern giebt es Keinen der nicht willentlich bekehrt worden wäre. Aber da wir die Richtung des natürlichen Menschen als gottwidrige, von dem lebendigen Gott abgewandte kennen, so muss

die Befähigung zu solch entschiedenem Selbstwollen erst durch die Kräfte der Berufung in ihm gewirkt werden, und man darf dem Satze *Deus volentem trahit* nur beistimmen wenn man sich zuvor über den andern *Deus nolentem trahit* geeinigt hat. Es ist vollkommen wahr dass der h. Geist Widerstrebenden verliehen wird, wenn man anders nur zu unterscheiden weiss. Zunächst findet die Berufung jeden Menschen an den sie ergeht als Widerstrebenden vor, insofern sein natürliches Sinnen eine andre Richtung hat als wohin der h. Geist zieht; und wenn nun vermöge des von Gott gewirkten Wollens der Berufene will was Gottes ist, so hört darum doch die Repugnanz in ihm ebensowenig auf, als der alte Mensch in ihm aufhört mit dem er zu kämpfen hat. Insofern ist es auch wahr, aber freilich *cum grano salis* zu verstehen: *hominis voluntas ante conversionem*, *in conversione*, *post conversionem spiritui s. repugnat.* Aber die Repugnanz welche nach der willentlichen Ergreifung des Heils fortdauert ist nicht dieselbe wie die anfänglich entgegenstehende, welche durch die Berufung überwunden und gewendet ward; und es wäre absurd zu behaupten dass das Verhalten des Menschen bei und nach der Bekehrung im Widerstreben aufginge. Eben wegen dieser Ambiguität des Ausdrucks, wozu noch die andre der *conversio* kommt, wird man sich dessen lieber enthalten. Nur Dies mag nun hier hinzugefügt werden, was aus dem Bisherigen verständlich ist, dass die Abweisung der berufenden Gnade, wo sie geschieht, nicht von jener Repugnanz ausgeht welche dem natürlichen Menschen als solchem gemein nur in Kraft der verliehenen geistlichen Gabe überwunden werden kann, sondern nach Empfang der letzteren eintritt, als eine Uebelthat Dessen welcher dem Gnadenrufe folgen könnte, aber ihm nicht folgen will. Die Abweisung der Gnade nach Empfang wirksamer Berufung liegt nicht auf dem Niveau der bisherigen Sünde des natürlichen Menschen, sondern ist eine neue sonderliche Sünde, als solche eines Berufenen der anders könnte vergleichbar der Sünde des ersten Menschen, ein neuer Sündenfall (cf. Joh. 9, 40, 41; Mtth. 23, 37).

3. Man sieht also, dass der Synergismus auf der einen

Stelle ebenso bestimmt zu behaupten wie auf der andern zu verwerfen ist, wie ja darüber das Urtheil unsrer Kirche und kirchlichen Theologie nach Abweisung der römischen und Melanchthonischen Irrung im Wesentlichen einstimmig war. Wenn man hier die „Mitwirkung" des Menschen neben der göttlichen „Wirkung" keinenfalls so vorgestellt wissen wollte, „wie wenn zwei Pferde miteinander einen Wagen ziehen," sondern die menschliche Cooperation immer erst auf Grund der göttlichen Wirkung eintreten liess, so werden wir diesen vollkommen richtigen Gedanken unsern bisherigen Voraussetzungen gemäss noch zu verschärfen und näher zu bestimmen haben. Die Vorstellung einer Mitwirkung von Seiten des Menschen in irgend welchem Sinne ist überhaupt irreleitend: gleichwie es weder Wirkung noch Mitwirkung des Menschen giebt wenn die wiedergebärende Gnade bei der Berufung in ihn den Keim neuen geistlichen Lebens hineinwirft, so ist die Activität des Berufenen, welche aus dieser Gabe hervorgeht und stetig auf ihr beruht, nicht sowohl eine mitwirkende als eine wirkende; der Mensch ist es der nun seine Kraft, die gottverliehene, einsetzt, um des dargebotenen und erkannten Heiles theilhaftig zu werden — es ist ganz und gar menschliches Thun, unbeschadet Dessen dass es ganz und gar göttlicher Wirkung zu danken ist. Die solchergestalt mithin ermöglichte und vollzogene Hinwendung des berufenen Subjectes zu dem Heil welches die Berufung darbot, die willentliche Aneignung desselben ist der Glaube, welchem die Rechtfertigung correspondirt. Man darf nicht behaupten, dass dieser spontane Act des Glaubens ohne gewisse nachweisbare Vermittelungen subjectiver Art aus den Potenzen des neuen Lebens, die dem Berufenen mitgetheilt worden sind, hervorgehe. Wenn die Activität des Subjectes sofort an den geschehenen Empfang sich anschliesst, so ists darum doch noch nicht sofort der Glaube in welchem jene Activität zum Ausdruck kommt. Die geistliche Activität ist eine werdende, im Kampfe mit den entgegenstehenden Potenzen des natürlich sündigen Lebens sich entwickelnde: Glaube aber, wenn wir den gleich nachher näher zu bestimmenden Begriff der Schrift wollen gelten lassen, ist doch erst da

vorhanden, wo jene geistliche Activität das Uebergewicht erhalten hat und die Richtung des Subjectes auf das dargebotene Heil behufs der Ergreifung desselben bestimmt. Eine gewisse Schwierigkeit des Verständnisses ergiebt sich hierbei ja allerdings für die Beurtheilung des Glaubenseintrittes, namentlich in dem unbewussten oder noch nicht klar bewussten Kindesleben, worein durch die Taufe der Keim der Wiedergeburt gelegt wird, dessen Entfaltung keineswegs ohne spontane, wennschon unbewusste, Acte sich vollzieht. Hier wird man sich hüten müssen, die Realität der Hinwendung des Subjectes zu dem Heil, zu der Gnadensonne unter deren Einwirkung das neue Leben hervorspriesst, von dem Grade der Bewusstheit abhängig zu denken, mit welcher jene Hinwendung erfolgt. Indessen ist es billig, nicht von diesem dunkeln, der Erfahrung mehr oder weniger unzugänglichen Gebiete aus, sondern auf Grund des klar bewussten geistlichen Lebens, dem doch auch die hierher gehörigen Schriftaussagen zunächst gelten, das Wesen des rechtfertigenden Glaubens zu bestimmen. Von hier aus mag man dann immerhin versuchen, auch in jenes dunkle Gebiet, nach Massgabe der Erkenntniss von der Entwickelung des geistlichen und des allgemein menschlichen Lebens und nach Massgabe des früher über die Kindertaufe Bemerkten, tiefer einzudringen. Schon der Zusammenhang des alttestamentlichen הֶאֱמִין mit dem neutestamentlichen *πιστεύειν* macht es ersichtlich, wie in dem Glauben ein Act der Persönlichkeit vorliegt, bei welchem dieselbe den Schwerpunkt ihres Wesens dahin fallen lässt wohin der Glaube weist (vgl. Jes. 7, 9 mit Hab. 2, 4): ein sich Stellen und Stützen und Steifen auf die Gottes- und Heilsoffenbarung, deren für den Bestand des Subjectes im höchsten Sinne entscheidende Trag- und Haltkraft sich darin bewährt. Der von dem festen Ankergrunde wahrhaften göttlichen Lebens durch die Sünde losgekommene, auf dem Meere des Endlichen dahinfahrende, den Wellen und Stürmen preisgegebene Mensch ist durch die Berufung dem „Fels des Heiles“ nahegeführt und in den Stand gesetzt worden ihn zu umfassen, auf ihm seinen Standort zu nehmen, damit er nicht untergehe in der vergänglich-sündigen Welt: Das ist der Glaube. In charak-

teristischer Weise wird dieser Glaube in der Schrift, namentlich bei Johannes, als eine Hinnahme (λαμβάνειν vgl. Joh. 1, 12) Christi, als ein Kommen (ἔρχεσθαι vgl. Joh. 5, 40; 6, 35) zu ihm bezeichnet; und da doch die Berufung zu solcher Hinnahme, solchem Kommen auffordert und hintreibt, so ist es Gehorsam (ὑπακοή vgl. Röm. 1, 5; Joh. 3, 36), der in und mit dem Glauben erzeigt wird. Aber auch bei den Synoptikern erscheint der Glaube, dieses getroste sich Verlassen auf den nahekommenden, offenbar gewordenen Erlöser, als das Mittel der Errettung, sei es im Sinne leiblicher Heilung (vgl. Mrc. 5, 34), sei es im Hinblick auf die geistliche Gesundung (vgl. Luc. 7, 50). Es ist klar, dass dieser Verlass immer zunächst dem gegenwärtig offenbar werdenden Heil und Heilande gilt, wornach denn die Aussage Hebr. 11, 1 wenigstens nicht unmittelbar geeignet erscheint das Wesen des hier in Frage stehenden Glaubens zu erschliessen. Denn zwar entspricht das nächste dort gebrauchte Prädikat ἐλπιζομένων ὑπόστασις insofern der gegebenen Bestimmung des Glaubens, als „standhaltende Zuversicht" ihn allerdings vor Allem charakterisirt, und πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων tritt ergänzend zu diesem nächsten Prädikate hinzu, insofern solch standhaltender Glaube eine innerliche „Ueberführung" oder „Vergewisserung" des Subjectes ist mit Beziehung auf den Gegenstand des Glaubens. Aber gemäss dem dortigen Zusammenhange ist jene Zuversicht auf von der Zukunft Gehofftes (ἐλπιζόμενα) gerichtet und die Vergewisserung gilt eben diesem, dessen Realität der Verfasser alsdann mit πράγματα ausdrückt, mögen dieselben immerhin „nicht geschaute" sein, eben weil noch erhoffte. Um deswillen weil das gegenwärtige Heil einer Zukunftsvollendung wartet, konnte πίστις auch von der Zuversicht gesagt werden, womit der Christ der letzteren entgegensieht: wir werden in dem Abschnitte von der Erneuerung auf diese sonderliche Bedeutung des Glaubens zurückkommen.

4. Bei der Näherbestimmung des Glaubens und der Rechtfertigung wird man sich dogmatisch auch nicht den Anschein geben dürfen, als habe man die Wesensmomente derselben erst aus den einzelnen Schriftstellen die davon handeln zusammen-

zuklauben; vielmehr will das Verständniss davon aus dem Ganzen der bisher erkannten Thatsachen gewonnen sein, dem sich darnach auch die hierauf bezüglichen Schriftaussagen einordnen. Zweierlei ist für Jeden, dem die bisher erörterten Glaubensthatsachen feststehen, vonvornherein gewiss, das Eine, dass sichs hier darum handeln muss, dass und wie der Mensch auf Grund der Berufung die heilbringende Sühnung Christi worin sein Erlösungswerk besteht zu eigen bekommt, das Andre, dass jede Annahme einer eignen Leistung des Menschen behufs seiner Rehabilitation vor Gott das Fundament zersprengen würde welches mittelst des Erlösungswerkes hiefür gelegt ist. Wir sind deswegen ein für alle Mal fertig mit jener römischen Anschauung von dem Glauben, als beziehe er sich auf alles göttlich Ueberlieferte *(ea quae tradita sunt divinitus)*, oder gar auf das dem Einzelnen von der Kirche zu glauben Vorgeschriebene: das wesentliche Object des Glaubens kann kein andres sein als was das Centrum des Erlösungswerkes ist, jener heilsmittlerische Gehorsam des Gottmenschen, wodurch er als der andere Adam geleistet hat was dem gefallenen Menschengeschlechte behufs seiner Wiedereinrückung in den fürgöttlichen Stand zu leisten oblag. Dabei bleibt es, mag nun etwa in der Schrift das Verheissungswort Gottes als Gegenstand des rechtfertigenden Glaubens erscheinen (Gen. 15, 6 und Rom. 4, 3) — denn dieses Verheissungswort zielt thatsächlich auf den sühnenden Heilsmittler; oder der Gott welcher den Gottlosen gerecht macht (Rom. 4, 5) — denn diesen Gott und seine Rechtfertigung haben wir nur durch Christi sühnenden Gehorsam; oder der Gott welcher Jesum unsern Herrn von den Todten erweckt hat (Rom. 4, 24) — denn diese Auferweckung ist wie wir wissen nur die nothwendige Consequenz und die Besiegelung des mittlerischen Erlösungswerkes. Gewiss umfasst der Glaube, indem er der centralen Person und Thatsache der Erlösung sich zuwendet, ebendamit auch die Peripherie der Gottesoffenbarungen welche auf dies Centrum hinweisen und sich um dasselbe gruppiren; aber darum ist es doch nicht gleichgiltig, ob man etwa zunächst die Gesammtheit der göttlichen Offenbarungen als Object des Glaubens nennt oder aber die Person des

Heilsmittlers. Denn Nichts ist wie im praktischen so im theoretischen Interesse entschiedener abzuweisen als die Vorstellung, dass es ein beliebiger Haufe geoffenbarter „Wahrheiten“ sei die der Glaube sich aneigne. Andrerseits wollen wir nicht einander gegenüberstellen was doch nur in seiner Verbindung Object des Glaubens sein kann: die Person des gottmenschlichen Heilsmittlers und sein sühnendes Werk. Die Neigung letzteres zurückzusetzen hinter erstere hängt zusammen mit der Misskennung des meritorischen Charakters, welchen wir dem Werke Christi zuzueignen hatten: Christi Person was immer sie uns leistet Das leistet sie uns kraft seines sühnenden Gehorsams; und Christi Werk was immer es uns erworben konnte es nur als Werk dieser gottmenschlichen Person, des andern Adams. Darum ist es der gekreuzigte Christus auf welchen sich die apostolische, der Herstellung des Glaubensgehorsams (Rom. 1, 5) vermeinte Verkündigung concentrirt (1 Cor. 2, 2); und diese Verkündigung erscheint zugleich als λόγος τοῦ σταυροῦ (1 Cor. 1, 17, 18), als λόγος τῆς καταλλαγῆς (2 Cor. 5, 19). Angesichts dieses Glaubensobjectes haben wir nun selbstverständlich mit der römischen Entwerthung des Glaubens zu einem blossen Fürwahrhalten Nichts zu schaffen; aber auch die protestantische Zerfällung des Glaubens in *notitia*, *assensus* und *fiducia* muss als ungeeignete und irreleitende bezeichnet werden, schon deshalb weil hier Ineinanderliegendes verkehrter Weise auseinandergerissen und nebeneinander gestellt wird. Es handelt sich bei dem Glauben um einen durch die Berufung ermöglichten Act, kraft dessen der Gläubige den Heilserwerb Christi zu eigen bekommt: da versteht es sich freilich von selbst, dass man den Heilsmittler und sein sühnendes Werk kennen, dass man dieser Kunde Beifall schenken muss um den Act der Hinnahme und Aneignung zu vollziehen, aber es ist ungeschickt daraus sonderliche und selbständige Momente des Glaubens zu machen. Genauer betrachtet, im Zusammenhange mit der Berufung und mit den Auswirkungen des erhöhten Heilsmittlers in den Gnadenmitteln angesehen, ist der Glaube selbst ein Product der Erlöserkraft Christi (vgl. Col. 2, 12; Gal. 3, 2), aus den Potenzen des in ihm gesetzten neuen Lebens

stammend; aber ein solches Product, das völlig des Menschen ist in welchem die Berufung Raum gewonnen, ein Act seiner Spontaneität, womit er den Heilserwerb aus dem er selbst stammt sich zueignet und zu eigen bekommt. Man erkennt daraus die ganz eminente Wichtigkeit des Momentes in welchem der Glaube des Berufenen zu Stande kommt: worauf der Erlösungsrathschluss von Ewigkeit her, worauf das Erlösungswerk in der Zeit hinzielt, die Realisation von Menschen Gottes, herausgezeugt aus dem gottmenschlichen Heilsmittler zu einem Geschlecht das ihm gleich sei, Das geschieht in diesem Augenblicke. Die Bedeutung, welche unsre Kirche dem rechtfertigenden Glauben beilegt, ist daraus vollkommen begreiflich, sowenig auch daraus folgt dass man die Dogmatik selbst aus diesem angeblichen „Materialprincip“ zu construiren habe.

5. Es unterliegt gar keinem Zweifel, dass durch den Glauben eine solche Hinbewegung des gläubigen Subjectes zu Christo, eine solche Hereinversetzung Christi in das gläubige Subject Statt findet, wornach nun dieses *ἐν Χριστῷ* zu stehen und Christus in ihm zu wohnen kommt (vgl. Col. 2, 6, 7; Eph. 3, 17). Nirgend ist stärker dieses In-Christo-sein der Gläubigen, dies Innensein Christi in den Gläubigen ausgesprochen als bei Johannes (vgl. 15, 4 ff.; 17, 21 ff.), und man könnte daher fragen, ob es denn nicht zu wenig sei, nur ein Theil Dessen was durch den Glauben dem Gläubigen widerfahre, wenn die Rechtfertigung als Correlat des Glaubens bezeichnet wird. Man hat ja oft genug den Versuch gemacht, statt der „äusserlichen“ Gerechtsprechung des Gläubigen eine „innerlichere“ und „vollere“ Wirkung dem Glauben zuzueignen, die so oder anders darauf hinauskommt dass sie eine subjective Gerechtmachung sei statt objectiver Gerechtsprechung. Nun kann freilich der Wahn Andreas Osianders von der Einpflanzung und Einwohnung der wesentlichen Gerechtigkeit Christi kraft seiner göttlichen Natur für uns gar nicht mehr Platz greifen, da nach unsern Voraussetzungen vor Allem die Antheilnahme an Christi sühnender Leistung in Frage steht. Es wäre in der That unbegreiflich, wie das völlig haltungslose Gerede Osianders auch in neuerer Zeit hie und da Beifall hat

finden können, wenn nicht immer wieder das in mangelhafter geistlicher Erfahrung und schlechter Reflexion begründete Missverständniss Platz griffe, dass die blosse Imputation fremder Gerechtigkeit zur thatsächlichen Rehabilitation des Menschen, auf die es doch abgesehen ist, nicht genüge. Gewiss findet, wie wir bereits gesehen, in und mit dem Glauben ein Zusammenschluss mit Christo Statt, wie er gar nicht inniger gedacht werden kann, und wenn mit der Lehre von der *iustitia extra nos posita* jener Thatsache widersprochen würde, so müssten wir sie verwerfen. Es stünde daher angesichts jener Thatsache gar Nichts im Wege, wie in älterer Zeit hie und da geschehen, mit der *iustificatio* die *regeneratio* unmittelbar zu verbinden. Aus Christo herausgeboren zu einer neuen geistlichen Existenz, spontan den Heilsmittler mit den Kräften des neuen Lebens umfassend und damit eintretend in die Reihen der deuteroadamischen Menschheit — wie sollte denn die Gerechtigkeit, welche solch einem Gläubigen eignet, eine bloss äusserliche sein? wie sollte nicht zugleich mit dem Empfang solcher Gerechtigkeit eine Wiedergeburt Statt finden? Aber je mehr nun die Frage so gestellt wird, wie wir sie im Kampfe des Paulus mit dem pharisäisch gesinnten Judenthum und Judenchristenthum, oder im Kampfe der Reformatoren mit dem werkgerechten Romanismus gestellt finden, desto mehr tritt das Recht und die Nothwendigkeit an den Tag, auf die gnädige Imputation der Gerechtigkeit Christi, die durch den Glauben vermittelte Gerechterklärung des Menschen von Seiten Gottes das Gewicht zu legen und davon gar Nichts sich abdingen noch etwas Anderes damit vermischen zu lassen. Es versteht sich ganz von selbst, dass δικαιοῦν seiner Wortbedeutung nach durch *iustum efficere* zu übertragen ist; aber nicht minder steht fest, dass solche Gerechtmachung nach der Schrift als auf Gottes Urtheilsspruch beruhende, durch ihn dem Menschen beigelegte, insofern deklaratorische angesehen sein will, mag immerhin Paulus an einer einzelnen Stelle (1 Cor. 6, 11) ἐδικαιώθητε im Sinne empfangener Reinigung von Sünden brauchen. Auch Melanchthon in der Apologie (IV, 72) setzt das Eine dem Andern gleich, indem er sagt: *ideo primum volumus hoc ostendere, quod sola fides*

ex iniusto iustum efficiat, *hoc est*, *accipiat remissionem peccatorum:* die Gerechtmachung vollzieht sich in Form der Gerechterklärung. Hat man neuerdings (v. Hofmann) das Passivum δικαιοῦσθαι nach Analogie andrer griechischer Passiva intransitiv im Sinne von „gerechtwerden" nehmen wollen, so entspricht Dieses weder dem activischen Gebrauch von δικαιοῦν, wornach dasselbe zweifellos in declarativer Bedeutung vorkommt (vgl. Rom. 3, 30; 4, 5), noch der Thatsache, dass dem δικαιοῦν und δικαιοῦσθαι Verba des Richtens und Verurtheilens (κρίνειν Rom. 2, 12, 13; κατακρίνειν Rom. 8, 33, 34) sich gegenüberstellen, noch endlich jenen Aeusserungen des Paulus, wo er δικαιοῦσθαι durch λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην erläutert (vgl. Rom. 4, 5 ff., 22 ff.). Wenn irgend Etwas klar ist in den bekannten paulinischen Stellen (vgl. Rom. 3, 28 oder Rom. 4, 5), so ist es Dieses, dass die πίστις, kraft deren die Rechtfertigung dem Gläubigen zu Theil wird, dem Selbsterwerb der Gerechtigkeit durch Werke sich entgegen- und der Rechtfertigung aus Gnaden sich zur Seite stellt. Es macht nach dieser Seite keinen Unterschied, ob die Gerechtigkeit als ἐκ πίστεως oder als διὰ πίστεως und πίστει verliehen bezeichnet wird. Freilich ist der Wechsel des Sprachgebrauchs kein zufälliger; sondern wenn unterschiedslos allerdings ἐκ πίστεως, διὰ πίστεως und πίστει vorkommen wo nur des Glaubens gedacht wird als der subjectiven Vermittelung, so dagegen Ersteres nicht wo der objective Grund der Rechtfertigung hinzutritt (wie Rom. 3, 25; Phil. 3, 9; Eph. 2, 8). Denn nicht wie aus Werken gerechtfertigt würde der es würde, wird aus Glauben gerechtfertigt der es wird, und insofern treten sich auch ἐξ ἔργων und διὰ πίστεως (Gal. 2, 16), διὰ πίστεως und οὐκ ἐξ ὑμῶν (Eph. 2, 8) gegenüber; wennschon selbstverständlich es vorkommen kann, dass ἐξ ἔργων und ἐκ πίστεως parallelisirt werden (vgl. Gal. 2, 16). Der kirchliche Sprachgebrauch *iustificare per fidem* oder *fide* hat daher seinen guten Grund, und Nichts würde irriger sein als aus solchen Stellen wo von einer Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit die Rede ist (Rom. 4, 3, 5, 9) zu folgern, dass hier der Glaube als Leistung eintrete an Stelle fehlender Gerechtigkeitswerke. Lässt doch ebendort

(Rom. 4, 5) Paulus den Glauben, von dem er sagt er werde zur Gerechtigkeit gerechnet, gerichtet sein *ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ*, und weiterhin setzt er solch Anrechnen des Glaubens gleich dem Erlass der Gesetzwidrigkeiten (Rom. 4, 7) und der Nichtzurechnung der Sünde (v. 8). Aber auch wenn wir diese ausdrücklichen Zeugnisse nicht hätten, so würde für Jeden der sich in den Zusammenhang der paulinischen Lehre hineinversetzen kann ersichtlich sein, dass nur vermöge Dessen was der Glaube umfasst, nicht um seiner selbst und seiner Leistung willen, er zur Gerechtigkeit gerechnet wird. „Aus Gnaden seid ihr gerettet worden durch den Glauben, und Dies nicht aus euch — Gottes ist die Gabe, nicht aus Werken, damit nicht Jemand sich rühme; denn seine Creatur sind wir, geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken“ (Eph. 2, 8—10). Kann es doch im Hinblick auf den Erlösungsrathschluss und das Erlösungswerk, wie wir sie kennen, gar nichts Widersprechenderes und Sinnloseres geben, als den Gedanken, dass nun der zu erlösende Mensch seinerseits mit einer Leistung zu concurriren habe, damit seine Gerechtigkeit vor Gott zu Stande komme. Dies hiesse ja nicht weniger als Alles wieder zerstören, was vom ersten Vollzuge des Werdens an, soweit es sich um die Realisation der Erlösungsidee handelt, aufgebaut worden ist. Die heilbringende Sühnung, welche Keiner von uns, auch nur zum geringsten Theile, seinerseits, sondern allein Christus für uns vollbracht hat, ist eben die Herstellung unsrer Gerechtigkeit vor Gott; der Glaube, womit wir sie erfassen, ist selbst eine Auswirkung der Erlösungspotenzen; nicht unser Zusammenschluss mit Christo für sich, insofern nun das neue Wesen des andern Adams in uns ist, macht uns vor Gott gerecht, da wir ja auch so, vermöge des anhängenden alten Adam, der Anforderung Gottes nicht entsprechen, sondern die uns aus Gnaden zugerechnete Gerechtigkeit Christi; und diese Gerechtigkeit ist eine *iustitia extra nos posita,* nicht als wäre sie nicht unser eigen, sondern im Gegensatz zu einer von dem Menschen selbst, von seinem Innern ausgehenden Leistung, wie denn der Ausdruck niemals andrer Meinung in der Kirche gebraucht ward.

6. Hiermit ist die Thatsache und die Nothwendigkeit der Rechtfertigung aus dem Glauben allein, welches *sola* nur das Correlat ist von *χάριτι* und *οὐκ ἐξ ἔργων*, erwiesen; und wenn es Schriftstellen gäbe die Dem widersprächen, so würde die Folge lediglich diese sein, dass wir sie zu der göttlich geoffenbarten Schrift nicht zu rechnen hätten. Denn man soll sich doch ja das Verhältniss eines evangelischen Christen zur Schrift nicht so sclavisch denken wie das Verhältniss eines Römischen zum jeweiligen Dictamen seiner Kirche oder des Papstes. So dass etwa eine einzige missverstandene Schriftstelle einen Christen um die Glaubenszuversicht bringen könnte, die ihm aus der Gemeinschaft mit dem Erlöser erwächst. Wir wissen an wen wir glauben und gehen nicht mit Buchstaben um. Aber wir werden hernach, bei der Lehre von der Erneuerung, sehen, wie die scheinbar entgegenstehenden Schriftstellen sich mit der bisher gewonnenen Lehre von der Rechtfertigung wohl vertragen. Und die erfahrungslose Geistesstumpfheit, welche mit dem Aufgebot natürlichen Scharfsinns neuerdings in diesem mit dem Herzblut unsrer Väter geschriebenen Dogma Widersprüche aufspürt, wird nur bei Denen den Schein der Weisheit hervorrufen, welchen Luthers Erfahrung von Sünde und Gnade eine singuläre und fremdartige ist. Ebensowenig ist noch für uns eines Beweises bedürftig, dass von Graden und Stufen der Rechtfertigung nicht die Rede sein kann, wenn anders dieselbe in der göttlichen Zusprache oder Anrechnung der heilbringenden Sühnung Christi besteht: es wäre absurd, diese Zusprache sich als theilweise oder wachsende vorzustellen, so wie andrerseits das Werk Christi selbstverständlich ein in sich geschlossenes, allenthalben gleichwerthiges ist. Wenn unsre Alten, zum Theil schon in den Bekenntnissen (vgl. C. A. IV und Apol. IV, §. 76), im Anschluss an Paulinische Stellen (Rom. 4, 3—8), Rechtfertigung und Sündenvergebung formell einander gleichsetzten, so war Dies ja insofern vollkommen begründet, als in jedem Falle Vergebung der Sünde dem Gerechtfertigten zu Theil wird; aber genau betrachtet ist doch die Vergebung der Sünde welche der Gerechtfertigte erlangt erst die Folge Dessen, dass die Gerechtigkeit Christi ihm

zugerechnet wird. Wir müssen daher im Interesse correcter Lehrdarstellung auch jene irrige Zerfällung der Rechtfertigung beanstanden, wornach man zwischen einem vorangehenden negativen Acte der *remissio sive non-imputatio peccatorum* und einem positiven der *imputatio iustitiae Christi* unterschied, etwa im Zusammenhang mit der *obedientia Christi passiva* und *activa* — eine jener nichtsnutzigen, dem Leben entfremdeten logischen Spaltungen, wie sie häufig bei den scholastischen Dogmatikern unsrer Kirche vorkommen. Dagegen hatten die Alten vollkommen Recht, wenn sie die *υἱοθεσία* (Rom. 8, 15; Gal. 4, 5; Eph. 1, 5), die *adoptio in filios Dei*, als Effect der Justification bezeichneten und in diesem Sinne mit ihr zusammenfassten. Denn offenbar kann solche Adoption nicht als ein neben der Rechtfertigung gelegener Act angesehen werden, sondern indem Gott dem gläubigen Sünder die Gerechtigkeit Christi zuspricht, nimmt er ihn *eo ipso* zu seinem Kinde an, gleichwie er ihm kraft derselben Zurechnung seine Sünden vergiebt. Wenn Rom. 8, 14 von den Christen gesagt wird, so Viele ihrer vom Geiste Gottes getrieben werden, diese seien Kinder Gottes, so muss man Das freilich nicht dahin missverstehen als wenn das *ἄγεσθαι πνεύματι* zum Kinde Gottes mache, da vielmehr Jenes die Signatur von Diesem ist. Und wenn Gal. 4, 6 die Worte *ὅτι δέ ἐστε υἱοί*, wie doch am Nächsten liegt, Grundangabe sind für das darnach mit *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν* bezeichnete geschichtliche Thun Gottes, so wird man sich daran um so weniger zu stossen haben, als diese Sohnschaft offenbar in und mit der Erlösungsthat Christi (v. 5) gesetzt ist und um deswillen der Sendung des Geistes vorangeht. Wir sind Kinder Gottes in dem Sohne seiner Liebe, der unsre Sünden gesühnt und uns mit Gott versöhnt hat: weil wir Dieses in Christo, in der Person des letzten Adam sind, darum wird uns auch das Andere zu Theil wozu Jenes überhaupt geschehen ist, die reale Versetzung in das Sohnesverhältniss kraft der Gabe des h. Geistes und der Rechtfertigung aus Glauben. Die Zeitlichkeit dieser Versetzung als nicht bloss für den Menschen sondern auch für Gott reale will darnach bemessen sein wie überall der ewige, in

sich unveränderliche Gott mit seiner Wirksamkeit in den Verlauf des endlichen Geschehens hineintritt, und gemäss Dem dass Alles was dem Menschen als göttliche Gnadengabe zufallen soll auch persönlich, nämlich durch einen von Gott ermöglichten Act persönlicher Selbstbestimmung, ihm vermittelt werden muss. Damit aber tritt uns schon eine andere Frage in Sicht, deren Lösung wir in Angriff zu nehmen haben.

7. Es handelt sich nämlich um die im Vergleich zu jenen mehr formellen Berichtigungen schwierigere Frage, wie sich der Act der Bekehrung, diese im Sinne eines Selbstvollzuges genommen, zu dem Acte der Rechtfertigung aus Glauben verhalte. Wir haben oben gesehen, wie weitschichtig dieser Begriff ist, wenn wir all seine in der Schrift vorkömmlichen Bedeutungen zusammennehmen, und wie derselbe nach der einen Seite hin schon mit der Berufung zusammenfällt. Hiervon reden wir nun nicht mehr, sondern fassen die Bekehrung an dieser Stelle lediglich von jenem spontanen Acte des Berufenen, kraft dessen er zu dem Gotte des Heils sich hinkehrt. Je mehr wir bei dieser Hinwendung, die ja freilich eine durch das ganze Christenleben andauernde ist und sein soll, zurückgehen auf ihren erstmaligen, durch die empfangenen Kräfte des neuen Lebens ermöglichten Vollzug, desto weniger erscheint es thunlich, sie von dem rechtfertigenden Glauben, als neben ihm liegenden oder auf ihn folgenden Act zu unterscheiden. Denn diesen Glauben haben wir doch oben als die spontane Hinkehr des Berufenen zu dem Heilsmittler erkannt, und wenn in der Schrift einerseits mit *ἐπιστροφή* die *μετάνοια* verbunden wird, die Sinnesumkehr mit der Hinkehr und Bekehrung (*μετανοήσατε καὶ ἐπιστρέψατε* Act. 3, 19 vgl. mit 2, 38, wo bloss *μετανοήσατε*), so andrerseits mit *μετάνοια* die *πίστις* (Act. 20, 21 *διαμαρτυρόμενος . . . τὴν εἰς τὸν θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*). Gewiss wird es ja auch nach evangelischem Verständniss Niemandem in den Sinn kommen, Irgendwen als gläubig zu bezeichnen der nicht auch bekehrt, oder als bekehrt der nicht auch gläubig wäre. Soviel also ist jedenfalls ersichtlich, dass die Nebenordnung der Bekehrung neben den rechtfertigenden Glauben un-

durchführbar ist: in und mit dem Acte des rechtfertigenden Glaubens vollzieht sich die Bekehrung, und Niemand bekehrt sich der nicht in und mit der Bekehrung den reehtfertigenden Glauben bethätigt. Gleichwohl wäre es irrig, aus diesem Ineinanderfallen jener geistlichen Acte die Identität derselben zu folgern; wie wir ja schon daraus entnehmen dürfen, dass der Bekehrung nicht gleichermassen die Rechtfertigung zum Correlat gegeben wird wie dem Glauben. Es ist eine ganz irreleitende Bestimmung, wenn Schleiermacher sagt, das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft mit Christo als verändertes Verhältniss des Menschen zu Gott betrachtet sei seine Rechtfertigung, als veränderte Lebensform betrachtet seine Bekehrung. Denn ein Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft mit Christo ist die Rechtfertigung, wenn wir sorgfältig reden und mit Schrift und Kirche in Uebereinstimmung bleiben wollen, keinenfalls zu nennen; und die Bekehrung mindestens dann nicht, wenn wir sie wie hier nach Seiten ihres menschlichen Selbstvollzugs betrachten. Und wie kann man überhaupt den göttlichen Gerechtspruch des Sünders und die Hinkehr des Sünders zu Gott einem gemeinsamen generellen Begriffe subsumiren, mag man dann immerhin das Eine als verändertes Verhältniss von dem Andern als veränderter Lebensform unterscheiden? Freilich ungleich näher berührt sich mit der Bekehrung der Glaube. Indessen je mehr wir den letzteren mit der Rechtfertigung in Beziehung setzen, desto leichter werden wir im Stande sein, der falschen Identificirung desselben mit der Bekehrung zu entgehen. Dort handelt sichs lediglich um einen Empfang, nämlich um Mittheilung der durch den sühnenden Gehorsam Christi erworbenen Gerechtigkeit vor Gott, gegenüber der Verlorenheit, in welcher sich der reuige Sünder kraft der wirksamen Berufung erkannt hat. Da tritt dem Sünder, der von sich aus schlechthin Nichts thun kann, um dem Verderben in welchem er sich findet zu entgehen, die Gnadengabe einer von dem Heilsmittler erworbenen Gerechtigkeit vor das Auge, und der spontane Act des Glaubens mittelst der empfangenen geistlichen Kräfte hat keine andere Tendenz als zu nehmen was in Christo geboten wird. Je weniger der reuige

Sünder mit diesem Acte des Glaubens darauf ausgeht Etwas zu leisten, je mehr er bei der Hinwendung zu Christo sich darauf beschränkt zu empfangen, um desto reiner, ideegemässer gestaltet sich der rechtfertigende Glaube: er fasst die dargebotene Gerechtigkeit um so fester und nachhaltiger, je weniger er etwas Anderes will als sie fassen. Nun ist es allerdings an Dem, dass der Act der Umkehr, der Bekehrung zu Gott damit zugleich vollzogen wird — dass der Mensch damit den Schwerpunkt seiner Gravitation von sich und den Gütern der Welt hinweg in Gott verlegt. Aber daraus folgt nicht, dass man die Dinge gleichsetzen und darum zu dem reuigen Sünder sagen dürfte: bekehre dich, vollbringe diese Leistung, um der Gerechtigkeit Christi theilhaftig zu werden. Nein, er würde sie so nicht vollbringen; er vollbringt sie nur, indem er an gar keine Leistung seinerseits, sondern bloss an die Leistung Christi denkt, die er im Glauben hinnimmt. Und je mehr der Gegensatz in den Vordergrund tritt, von dem aus überhaupt die Rechtfertigung aus Glauben betrachtet sein will, um desto mehr macht sich die Nothwendigkeit solcher Unterscheidung des Coincidirenden und die praktische Bedeutung der Sache geltend. Aber auf der andern Seite wollen wir Denen gegenüber, welche etwa diese Betonung der Bekehrung und ihres Beisammenseins mit dem rechtfertigenden Glauben als pietistisch kennzeichnen möchten, so stark wie möglich hervorheben, dass Niemand sich einbilden soll, etwa um seiner Beziehung zur Gemeinde willen oder sonstwie Vergebung der Sünden bei Gott zu haben, es sei denn dass er in und mit dem Glauben jene Hinkehr zu Gott, jene Gravitation der Persönlichkeit zu Gott hin vollzogen hat, ohne welche auch Gott den Menschen nicht retten kann weil er ihn nicht als Sache sondern als Persönlichkeit retten will. Und wenn Dorner bei dieser und der folgenden Erörterung eine ganze Reihe von Bedingungen der Rechtfertigung wahrzunehmen meint, „von denen Mehreres zur Heiligung gehöre und erst von dem des Heiles schon Theilhaftigen erfüllt werden könne“, so nimmt mich diese Sorge Wunder bei einem Theologen, welcher die Anknüpfung der Gnade in dem Menschen in synergistischer Weise zu Stande kommen lässt. Wir werden auf das Verhältniss

der Heiligung zum rechtfertigenden Glauben hernach zu sprechen kommen und dort zu den erforderlichen Distinctionen Anlass finden; hier wollen wir nur an das Wort eines altlutherischen Dogmatikers erinnern, dessen Orthodoxie wohl unbeanstandet ist, Quenstedt: *regeneratio, iustificatio, unio (mystica) et renovatio tempore simul sunt et quovis puncto mathematico arctiores, adeo ut divelli et sequestrari nequeant, cohaerent (Theol. did. pol.* III, 621). Wer es nicht versteht, auf der einen Seite Rechtfertigung und Heiligung vollständig auseinanderzuhalten und auf der andern Seite sie unlösbar miteinander zu verbinden; wer nicht im Stande ist, völlige Passivität des Menschen auf Grund ausschliesslicher Gnadenwirkung mit durchgreifender und entscheidender Spontaneität des Begnadigten zu vereinigen, Der lasse die Hand von diesem Artikel.

8. Die Stellung, welche wir der Bekehrung zu dem rechtfertigenden Glauben angewiesen haben, macht den praktisch-kirchlichen Sprachgebrauch verständlich, wornach man Busse und Glaube mit einander zu verbinden pflegt in einem Sinne, der doch nicht ganz der Zusammenstellung von Reue und Glaube entspricht. Dieser Sprachgebrauch, für welchen man sich nur scheinbar auf die lutherische Uebersetzung von Act. 20, 21 und Mrc. 1, 15 berufen kann, unbequemer Weise der sonstigen Einordnung des Glaubens unter die Busse zuwiderlaufend, giebt doch an seinem Theile zu verstehen, dass jenes leidentliche Verhalten, welches wir in der Reue ausgedrückt fanden, zur Activität fortgeschritten sein muss wenn es zum spontanen Act des Glaubens kommen soll. Das Gericht Gottes, welches zunächst an dem Menschen vollzogen wird, muss zum Selbstgericht, der Sündenschmerz als blosse leidentliche Empfindung zu willentlicher Abstossung Dessen fortschreiten worüber der Bussfertige Schmerz empfindet. Ebendarum wird sich die sonst aus mehr als Einem Grunde missliche Zusammenstellung von „Busse und Glauben“ aus dem praktischen Sprachgebrauch schwer verdrängen lassen, weil ein Ersatz für den Ausdruck „Busse“, als active Gestaltung der Reue, nicht leicht zu finden sein wird. Die sachliche Nothwendigkeit dieses Glaubenscorrelates wirft einerseits ein

neues Licht auf den Zusammenhang des Glaubens mit der Bekehrung und ist andrerseits geeignet den Uebergang von dem vorliegenden Abschnitt zu dem von der Erneuerung zu vermitteln. Wenn das Wesen des rechtfertigenden Glaubens darin besteht, dass der Berufene, im Gefühl seiner Verlorenheit, der Heillosigkeit seines bisherigen Thuns und Standes das Heil in Christo ergreift, so kann ja diese Bewegung auf Christum hin nicht geschehen ohne eine Wegbewegung von allem Dem woran der Mensch bisher behufs seiner Selbstbefriedigung hing und worauf er sich zwecks der Heilserlangung verliess. So wird also nothwendig wenn es zum Glauben kommen soll die Reue zur „Busse“ werden, und der Glaube als rechtfertigender kann nur so lange fortbestehen als er solche Busse zum Hintergrunde und Correlate hat. Freilich folgt daraus nicht was Agricola behauptete, dass der Glaube der Busse vorangehe; denn er setzt immer die Busse voraus um zu Stande zu kommen, während man d a n n allerdings zu sagen hat, dass fernerhin jene Wegbewegung von der Sünde, worein der Christ täglich wieder verwickelt wird, erfolge kraft des Glaubensbesitzes, aus dem Motive der kraft der Rechtfertigung erfahrenen Liebe des Heilsgottes. Aber auch dann f o l g t auf diese Wegbewegung und Abstossung eine neuerliche Hinbewegung zu dem Heil in Christo, dessen verlustig zu gehen der Christ wegen jener Sünden in Gefahr stand. Nun ist klar, dass die Bekehrung, die wir vorhin mit dem Glauben in Beziehung setzten, eine ebensolche willentliche Abkehr involvirt wie wir sie in der Busse als Vorbedingung des Glaubens erkannten; weshalb denn auch in der Schrift mit dem Ziele, wohin das *ἐπιστρέφειν* gerichtet ist (*εἰς τὸν θεόν, πρὸς κύριον, ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν* und Aehnl., Act. 14, 15 vgl. mit 26, 18; 2 Cor. 3, 16; 1 Petr. 2, 25), häufig sich verbindet der Gegenstand der Abkehr (etwa *ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα,* oder *ἀπὸ τούτων τῶν εἰδώλων* oder *ἀπὸ σκότους καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ* Act. 14, 15; 1 Thess. 1, 9; Act. 26, 18). Hier springt die Nothwendigkeit solch negativen Correlats womöglich noch deutlicher ins Auge als bei dem Glauben. Aber nun will doch auch hier der gleiche Unterschied beachtet

sein, den wir oben hinsichtlich der positiven Acte des Glaubens und der Bekehrung durchzuführen veranlasst waren. Der Gläubige, der sich bussfertig von der Sünde abkehrt, geht so wenig darauf aus eine sittliche Leistung zu vollbringen die ihn des Heiles theilhaftig macht, dass er vielmehr auf Grund der bewussten Unmöglichkeit, solche Leistung vollbringen zu können, auf die sühnende Leistung Christi sich wirft und ihrer sich bemächtigt. Und wenn dabei nun doch immer jene sittliche Abkehr geschieht und dass sie geschieht dem Gläubigen zum Bewusstsein kommt, so vermag er darin um so weniger eine Leistung zu erkennen, durch welche er sich das Heil erwürbe, als für sich betrachtet sie der Heiligkeit Gottes mit Nichten genug thut: diese wird allein befriedigt und darum auch der bussfertige Gläubige allein gerechtfertigt durch die sühnende Leistung Christi. Wir dürfen daher wohl bei der Bekehrung auf jenen sittlichen Act der Abkehr Gewicht legen, welcher der Anfang ist der allmählichen sittlichen Rehabilitation des Menschen, aber wir dürfen es nicht wo es sich um die Rechtfertigung durch den Glauben handelt: diese würde vernichtet, wenn sie nicht ausschliesslich zu Stande käme durch Zurechnung der Gerechtigkeit Christi.

§. 42. Die Erneuerung als die successive Ausscheidung der in der adamischen Natur auch nach der Bekehrung noch vorhandenen Sünde und die allmähliche Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes in dem Menschen kraft der Gemeinschaft mit Christo in geistlicher Selbstmächtigkeit schliesst sich mit objectiver wie mit subjectiver Nothwendigkeit an die Berufung und Rechtfertigung an. Denn gleichwie schon das Erlösungswerk und die aus ihm herauswirkenden Gotteskräfte, so sind Berufung und Rechtfertigung nur zu dem Zwecke vorhanden, den Menschen zur selbstvollzogenen und ausschliesslichen Setzung für Gott zurückzubringen; und wiederum der Stand, in welchen durch die Rechtfertigung der

Berufene eingetreten, macht ein ferneres Dienstverhältniss gegenüber der Sünde unmöglich. Die wachsende Gemeinschaft des Gläubigen mit Gott in Christo (*unio mystica*) und die Vollbringung guter Werke bezeichnen nach zwei Seiten hin den fortdauernden Process der Erneuerung: dieser Process vollzieht sich um so sicherer, je weniger er mit dem Act und Stand der Rechtfertigung vermischt wird.

1. Bei dem Uebergang zur Erneuerung wird in ähnlicher Weise, wie Dies beim Fortschritt von der Berufung zur Rechtfertigung geschehen, vor Allem die Nothwendigkeit ins Auge zu fassen sein, weshalb das subjective Werden des Menschen Gottes nicht bei der Rechtfertigung stehen bleiben kann, sondern zur Erneuerung fortschreiten muss. Diese Nothwendigkeit ist zunächst objectiv betrachtet eine sehr einleuchtende, wenn man erwägt, dass die thatsächliche Wiedereinrückung des gefallenen Menschengeschlechtes in den gottgemässen Stand von Anfang an das Ziel des Erlösungsrathes und Erlösungswerkes war und dass gemäss der schöpfungsmässigen Bestimmtheit des Menschen solche Rehabilitation desselben nicht bloss an ihm, sondern unter allen Umständen zugleich durch ihn sich vollziehen muss. Beides ist für uns nach dem bisherigen Gange des Werdens ein unmöglicher Gedanke, sowohl dass es bei der blossen Rechtfertigung, ohne allmähliche Beseitigung der noch anklebenden Sünde, sein Bewenden haben könne, als auch dass diese Beseitigung anders geschehe als durch Selbstsetzung des nun im geistlichen Sinne wiederum selbstmächtigen Subjectes. Wichtiger aber als dieses im Grunde Selbstverständliche, für uns nur der Erinnerung Bedürftige, ist der Nachweis, wie und weshalb, subjectiv betrachtet, der in den Stand der Rechtfertigung Eingetretene um in diesem Stande zu verharren schlechthin genöthigt sei, in den Process der Erneuerung einzutreten und denselben bis an das Ziel seines irdischen Lebens durchzuführen. Dieser Nachweis gehört recht eigentlich mit zu den Aufgaben deren Lösung in dem gegenwärtigen Abschnitt uns obliegt, da man das Wesen

der Erneuerung selbst nicht verstehen würde, verstünde man nicht jenen nothwendigen Zusammenhang mit dem Stande der Rechtfertigung. Aber andrerseits will gerade im Interesse des wirklichen Vollzuges der Erneuerung ihr gegenüber die Unabhängigkeit der Rechtfertigung, die durchgängige Bedingtheit jener von dieser aufgezeigt sein, in dem Sinne, dass die Erneuerung dann und nur dann gedeihlicher Weise zu Stande kommt, wenn jedwede Vermischung derselben mit der Rechtfertigung verhütet wird.

2. Vielleicht dürfte jener Zusammenhang mit einiger Klarheit schon sich uns erschliessen, wenn wir jetzt diejenigen Stellen aus dem Briefe Jakobi in Betracht ziehen, in denen von einer Rechtfertigung aus Werken die Rede ist und deren Verhältniss zur Paulinischen Rechtfertigungslehre ohnedies noch unbesprochen blieb. Worüber man sich hinsichtlich jener vielgedeuteten Stellen am Leichtesten einigen dürfte, Das ist die Thatsache, dass sowohl gemäss der Tendenz des Jakobäischen Schreibens wie gemäss der Wahl der alttestamentlichen Beispiele von Abraham und Rahab sichs hier um eine andre Art der Rechtfertigung handelt als um jene, durch welche man laut der Paulinischen Aussagen in das Gnadenverhältniss zu Gott eintritt. Denn mit Lesern hat es der Verfasser zu thun, welche vordem des Heiles theilhaftig geworden nun auf einen Glauben sich stützen der als ertragsloser dem „Glauben“ der Dämonen gleicht (2, 19 und 20) und welchem, insofern er auf das Prädikat der Christlichkeit Anspruch macht, von Jakobus Leben und Existenz abgesprochen wird (2, 17, 18, 26). Nun muss man freilich nicht wie neuerdings geschehen wähnen, dass Jakobus, wenn er augensichtlich nicht von derjenigen Gerechtsprechung handelt durch welche man in das neue Kindesverhältniss zu Gott versetzt wird, darum von einer Justification reden müsse durch welche im Endgericht das Heil zuerkannt werde — was ja offenbar der Lage der Leser, deren Gerechtigkeitsstand Jakobus jetzt in Anspruch nimmt und den Beispielen von Abraham und Rahab (2, 22, 25) widerspräche, welche während ihres Lebens, auf Grund bestimmter einzelner Handlungen, für gerecht erklärt wurden. Abraham wurde ge-

rechtgesprochen da er seinen Sohn Isaak auf den Altar hinaufbrachte (2, 22) — damit wird also jene frühere Rechtfertigung vorausgesetzt, von welcher Gen. 15, 6 (vgl. Jac. 2, 23) berichtet; und Rahab wurde gerechtgesprochen da sie die Boten aufnahm und entliess (2, 25) — aber ehe sie diese Glaubensthat vollbrachte, besass sie schon den Glauben an den Gott Israels, dessen gewaltige Thaten sie vernommen (vgl. Jos. 2, 9—11), und hatte kraft dieses Glaubens die Gerechtigkeit erlangt. Somit handelt sichs beide Male, und folglich auch bei den Lesern des Jakobusbriefes, um eine Gerechterklärung Solcher denen schon vordem die Gerechtigkeit zugesprochen ward, wie ja auch sonst δικαιοῦν ein Gerechtsprechen bedeuten kann, welches die Gerechtigkeit Dessen dem es gilt schon voraussetzt (vgl. Rom. 3, 4; Luc. 7, 29; 1 Tim. 3, 16; Luc. 16, 15). Nun würde freilich mit dieser Wahrnehmung allein für die uns vorliegende Frage nach der Erneuerung und vollends für jene nach dem Verhältniss zur Rechtfertigung aus dem Glauben noch Nichts geleistet sein, wenn wir unter den ἔργα, welche Jakobus an dem Zustandekommen der Rechtfertigung betheiligt (2, 21, 24, 25), eben solche zu verstehen hätten denen Paulus jene Betheiligung abspricht. Aber es ist doch schon ein bedeutsamer Fingerzeig zur richtigen Auffassung der Jakobäischen ἔργα, dass das gleiche Verhalten Abrahams und Rahabs, welches hier als „Werk“ erscheint, im Hebräerbrief (11, 17 u. 31) Glaube genannt wird. Und von dem δοκίμιον τῆς πίστεως redet Jakobus gleich von Anfang an (1, 3), weil der sittlichen Verfassung seiner Leser gegenüber es darauf ankam auszusprechen, wie und wodurch der Glaube sich bewähre. Wir entnehmen den Begriff des ἔργον unter Berücksichtigung der beiden alttestamentlichen Beispiele aus der Gleichstellung mit dem πνεῦμα, ohne welches das σῶμα todt ist (2, 26): es ist der innerste Lebenstrieb, ohne welchen der Glaube eine leere und todte Hülse sein würde, die Selbstbewährung des Glaubens, die nun zu diesem als erstmalig rechtfertigendem in gleichem Verhältniss steht, wie die Rechtfertigung von welcher Jakobus hier redet zu dem erstmaligen Acte derselben. Wer seinen Glauben ersterben und zu dem Schattenbild eines ertragslosen Fürwahrhaltens

herabsinken lässt, wer (2 Tim. 3, 5) die *μόρφωσις εὐσεβείας* beibehaltend die *δύναμις* derselben verläugnet, Der muss an das *ἔργον τῆς πίστεως* (vgl. auch 1 Thess. 1, 3) erinnert werden, ohne welches weder der Glaube existirt noch die Rechtfertigung andauert. Der Glaube rechtfertigt nicht als gewesener und erloschener, sondern als gegenwärtiger und lebendiger, und darum ist es die Selbstbewährung des Glaubens wie sie in den „Werken" Abrahams und Rahabs zu Tage tritt, welche Jakobus seinen Lesern einschärft.

3. Der Gewinn, welchen die Inbetrachtnahme der Jakobäischen Aussagen für unsre Frage eingebracht hat, ist offenbar dieser, dass wir dadurch von jenem ersten Glaubensact, mit welchem die Rechtfertigung zusammenfällt, weitergeführt wurden zu dem continuirlichen Process in welchem derselbe sich fortsetzt. Ebendarum sind uns jene Aussagen des Jakobus von überaus hoher Wichtigkeit: ohne sie würde ein wesentliches Glied im Fortschritt des subjectiven Werdens in der urkundlichen Schrift sachlich zwar nicht fehlen, aber doch nicht in solch charakteristischer, bedeutsamer Form zum Ausdruck kommen. Gegenüber dem Wahn, es müsse zu dem Glauben damit er rechtfertige noch Etwas, z. B. die Liebe, hinzutreten, kann es gar kein besseres Correctiv geben als die durch Jakobus uns vermittelte Erkenntniss, dass alles Gewicht auf die Selbstbewährung des Glaubens zu legen sei, die nun als solche in ihrer sittlichen Leitung gewürdigt sein will. Denn wir haben nun nicht etwa den Glauben zu ergänzen durch Gesetzeswerke, oder die Gerechtigkeit Christi durch deren Zurechnung wir vor Gott gerecht sind zu ergänzen durch unsre zunehmende innere Gerechtigkeit, sondern diese letztere ist nur die Ausgestaltung des Gerechtigkeitsstandes in welchen wir eingetreten sind, und die Erfüllung des Gesetzes nur die Frucht des Glaubens in welchem wir stehen und durch welchen wir vor Gott gerecht sind. Mit andern Worten: die Erneuerung ist nicht eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, ein Uebergang von dem evangelischen Stand in den Gesetzesstand, sondern sie wurzelt in dem Bleiben und Beharren bei dem Stande in welchen der Gläubige gekommen, gleichwie Christus das *μέ-*

νειν ἐν αὐτῷ (Joh. 15, 4 ff.) als Bedingung des Fruchtbringens hinstellt. Den Glauben zu bewahren (τὴν πίστιν τετήρηκα 2 Tim. 4, 7), zu halten was man hat (κράτει ὃ ἔχεις Apoc. 3, 11), treu zu sein bis zum Tode (γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου Apoc. 2, 10), Das ist der sittliche Kampf welcher den Gläubigen und Gerechtfertigten verordnet ist, der Process der Erneuerung in welchem sie stehen sollen bis ans Ende. Wenn die Notwendigkeit dieses Bleibens und Beharrens, damit man nicht aufhöre zu sein was man geworden, von selbst einleuchtet, so besteht nun die weitere Aufgabe, auf deren Lösung wir dadurch hingewiesen werden, in der Untersuchung, wie mit eben diesem Bleiben und Beharren eine Bewältigung und Ausscheidung der Sünde gesetzt ist, welche das Wesen der Erneuerung bildet. Hier erinnern wir uns zunächst an die früher (§. 25, 6) charakterisirte Wesenseigenthümlichkeit der Sünde, wornach sie überall in einem ἑαυτῷ ζῆν beruht, nämlich in einer Selbstbefriedigung durch Hingabe des Selbst an abgöttliches, creatürliches Gut. Das Gegenstück hierzu, wie es erstmalig durch die mit dem Glauben coincidirende Bekehrung sich realisirt, ist das Χριστῷ ζῆν oder θεῷ ζῆν (2 Cor. 5, 15; Rom. 14, 7 ff.): die Bekehrung ist die erstmalige willentliche Zurückverlegung des Gravitationspunktes der menschlichen Persönlichkeit von dem nichtgöttlichen, fälschlich verabsolutirten Gute in das reale *summum bonum*, den lebendigen Gott. Hier sieht man nun, warum keinerlei „Lebensbesserung“ auf natürlichem Gebiet den Menschen in Wahrheit sittlich zu erneuern vermag, da hiezu jener radicale Umschwung erforderlich ist, der eben nur in der Bekehrung sich vollzieht. Je schärfer man das Auge darauf richtet, desto weniger kann man in der That an diesem wunderbaren Ineinander sich satt sehen. Kein Mensch würde diesen Umschwung fertig bringen, wenn er ihm geboten würde. Aber er geschieht, indem dem Menschen gar Nichts zu leisten vorgeschrieben, sondern die Gerechtigkeitsleistung Christi vorgehalten wird, damit er statt aller eignen Leistung sich an diese anklammere. Da kommt der Mensch von sich los und sinkt in die Gnadenarme seines Gottes, statt ferner auf sich beruhen und stehen zu wollen. Es ist der

eigentlich entscheidende sittliche Vorgang, mit welchem das innerste Wesen und Leben der vorhandenen und bis dahin herrschenden Sünde getroffen wird: sie wird dadurch nicht bloss ihrer Herrschaft entsetzt, sondern empfängt zugleich die Todeswunde, an der sie verenden muss, wenn anders der Mensch fortfährt in Gott vermöge des andauernden rechtfertigenden Glaubens zu gravitiren.

4. Des Gesetzes Werk wird von dem Gläubigen nicht aus gesetzlichem Motiv erfüllt. Der für Gott erschaffene Mensch hat dies willige Für-Gott-sein als oberstes Gesetz seines Verhaltens empfangen, und es ist nur ein andrer Ausdruck hiefür, wenn wir an das Gebot erinnern Gott über Alles zu lieben. Hierin ist das ganze Gesetz beschlossen, auch insoweit es sich auf die Liebe zu den Brüdern bezieht, deren Liebe auf der Liebe zu Gott beruht (vgl. 1 Joh. 5, 1). Der wesentliche Act der Liebe ist Selbstentäusserung für einen Andern, Selbsthingabe an ihn, um in ihm zu leben — dieser Act als Liebe zu Gott wird thatsächlich vollzogen mit jener Verlegung des Gravitationspunktes, von welcher oben bei dem Glauben und bei der Bekehrung die Rede war. Nicht kommt es Dem welcher im Gefühl seiner Verlorenheit nach dem alleinigen Heil in Christo sich ausstreckt in den Sinn, damit den gesetzlich gebotenen Act der Gottesliebe vollziehen zu wollen; aber Gott schafft es so, dass bei jenem äussersten Selbstverzicht, zu dem der Mensch im rechtfertigenden Glauben sich entschliesst, principiell jene Leistung mitgesetzt wird auf welche die Forderung der Liebe zu Gott es abgesehen hat. Und nicht wird er durch diesen principiellen Act der Liebe vor Gott g e r e c h t, denn die Art und das Mass seines Vollzugs, unter dem Widerstand aller fleischlichen Potenzen, wobei noch recht Viel daran fehlt dass der ganze Mensch wie er es soll Gottes wäre, bewirkt, dass er für sich angesehen der Forderung der göttlichen Heiligkeit nicht entspricht. Sondern nur die Gerechtigkeit Christi, die schlechthin vollkommene, die dem Gläubigen als solchem zugerechnet wird, deckt ihn vor Gottes heiligem Gesetz und giebt ihm die Zuversicht der Kindschaft. Wir setzen mit diesem Nachweis von der Geburt der Gottesliebe aus dem Glauben jenem

ersten negativen Stück welches vorhin besprochen ward, der principiellen Ertödtung der Sünde, das andere positive hinzu, die principielle Gesetzeserfüllung in der Liebe, wodurch nun erst vollständig die Grundlagen bezeichnet sind auf denen der allmähliche Ausbau des neuen sittlichen Wesens beruht. Wir sagen damit dem Wesen nach nichts Anderes als was Paulus zum Erweise des Satzes *νόμον ἱστάνομεν* (*διὰ τῆς πίστεως*) im Römerbriefe (von Cap. 3, 31 bis Cap. 8 incl.) in verschiedenen Wendungen ausführt; sei es nun dass er erinnert an das Gestorbensein für die Sünde vermöge der Taufe (c. 6), welches eine fernere Herrschaft der Sünde in uns ausschliesst, oder an das Sein unter der Gnade, welches ein entsprechendes Dienstverhältniss involvirt (6, 15 ff.), oder an den Empfang des h. Geistes, wornach dem *εἶναι κατὰ πνεῦμα* das *φρονεῖν τὰ τοῦ πνεύματος* (vgl. 8, 5) correspondirt. Erst wenn jene innerste, unbewusste, ja gewissermassen unwillkürliche Verbindung des Glaubens mit der Liebe zum Verständniss gebracht ist, mag man dann zu jener weiteren, bewusst gesetzten, fortschreiten, wie sie der hergebrachten Auffassung innerhalb unsrer Kirche und Theologie, selbstverständlich auch dem Zeugniss der Schrift, entspricht, wornach die menschliche Gegenliebe zu Gott die erfahrene Gottesliebe zur bedingenden Voraussetzung hat. Aber auch hier ist das Nächste nicht das Sollen, das *ὀφείλειν*, womit das gesetzliche Motiv sich geltend macht, sondern der spontane Process: wir lieben (*ἀγαπῶμεν* im Indicativ 1 Joh. 4, 19), nicht wir wollen oder wir sollen lieben, was erst einen weiteren Fortschritt des ethischen Processes bezeichnet — wir lieben, weil Gott uns zuerst geliebt hat. Und gleichwie die Gegenliebe zu Gott damit weiterhin allerdings eine bewusst gewollte wird, so auch die Liebe zu den Brüdern, die aus ersterer hervorgeht: wer Gott liebt, Der liebt auch seinen Bruder — Das ist nicht bloss ein Gebot (1 Joh. 4, 21), sondern zugleich eine bewusster Weise sich vollziehende Thatsache (vgl. 5, 1), so dass wer seinen Bruder hasst, während er Gott zu lieben vorgiebt, ein Lügner ist (4, 20). Dass wir jene erstere, unwillkürlich gesetzte Verbindung der Liebe mit dem Glauben dieser andern, bewusst gewollten, voranstellen, ermöglicht uns

nun auch das Verständniss von dem Zusammenschluss des Glaubens mit der Hoffnung, welcher doch jenem mit der Liebe analog sein muss. Denn nicht bloss in der bekannten Stelle 1 Cor. 13, 13 tritt die *ἐλπὶς* der *ἀγάπη* an die Seite, sondern wir entnehmen auch aus andern (vgl. 1 Thess. 1, 3), wie die Hoffnung als sittliche Leistung jener der Liebe coordinirt wird: *μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος κτλ.* Wir erinnern hier an das früher über *πίστις* Hebr. 11, 1 Gesagte. Nicht so verhält es sich, dass der Gläubige und durch den Glauben Gerechtfertigte sich dann noch zur Hoffnung entschlösse, sondern der Glaube selbst, als auf ein Heilsgut gerichtet welches seiner Vollendung, völligen Ausgestaltung und adäquaten Erscheinung entgegengeht, ist nicht ohne zugleich Hoffnung zu sein; und der sich selbst behauptende, der Anfechtung gegenüber sich bewährende Glaube, wodurch der Gläubige fortfährt ein Gerechtfertigter zu sein, ist eben darum *ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος* (vgl. auch Jac. 1, 3 u. Rom. 5, 3 ff.). Alle diese Acte, die dann immerhin als bewusste, als dem Willen Gottes entsprechende und darum auch gesollte, von dem Gläubigen geübt werden, sind zunächst in und mit dem Glauben thatsächlich, sachlich nothwendig, gesetzt und wollen daher auch vorerst in diesem Zusammenhange erkannt sein.

5. Nun wird uns jenes Wort des Herrn durchsichtig wo er von dem guten Baume sagt, nicht er solle gute Früchte bringen, sondern er bringe sie (Mtth. 7, 17) und könne nicht anders (v. 18). „Entweder machet den Baum gut“ — durch *μετάνοια* und *πίστις* wird er's — „und ihr werdet damit auch seine Frucht gut machen; oder machet den Baum faul, so werdet ihr auch seine Früchte faul machen; denn aus der Frucht wird der Baum erkannt“ (Mtth. 12, 33). Es will der Ausdruck „Frucht“ in Erwägung gezogen sein, der ja allenthalben in der Schrift von der sittlichen Bethätigung des Christen und deren Ertrag begegnet (vgl. Joh. 15, 2 ff., Gal. 5, 22, Eph. 5, 9, Phil. 1, 11 u. a.); wie denn auch das Bekenntniss unsrer Kirche darauf Gewicht legt (vgl. F. C. S. D. VI, §. 17). In dem Ausdruck *καρπὸς* ist doch gelegen was wir so eben sachlich nachgewiesen haben, dass dieses

Ergebniss des Lebensstandes, worein der Gläubige versetzt worden ist, nicht als etwas schlechthin Neues zu diesem hinzukommt, sondern aus demselben naturgemäss herauswächst, mithin seinem Keime, seiner Potenz nach schon in ihm beschlossen war. Nicht minder wird uns nun jenes Johanneische Wort verständlich, dass der aus Gott Gezeugte Sünde nicht thue, weil sein Same in ihm bleibt, und kann nicht sündigen, weil er aus Gott gezeugt ist (1 Joh. 3, 9). Nur dass wir dabei Dessen eingedenk bleiben was von der Wiedergeburt früher bemerkt ward: dieser γεγεννημένος kommt hier nicht bloss in Betracht als dem die Wiedergeburt widerfahren, sondern als der dadurch in einen Stand neuen Lebens, spontaner Bethätigung versetzt worden ist — ebendarum als Gläubiger und Gerechtfertigter. Ginge der Christ darin auf solch ein Wiedergeborener zu sein, während doch das neue Leben inmitten des natürlichen gesetzt ist, so würde er auch darin aufgehen nicht zu sündigen, während in Anbetracht seiner concreten Beschaffenheit derselbe Apostel es als Selbstbetrug bezeichnen kann, wenn wir sagen wir haben Sünde nicht (1 Joh. 1, 8). Endlich erhellt daraus der Sinn und das Recht jenes bekannten Lutherwortes, dass Glaube und Werke zu scheiden ebenso unmöglich sei als brennen und leuchten vom Feuer mag geschieden werden. Denn obwohl wir bis jetzt absichtlich den Ausdruck der guten Werke nicht gebraucht haben, da es zunächst darauf ankam die Erneuerung in ihrem Ursprung und in ihrer Einheitlichkeit zu erfassen, so liegt doch auf der Hand, dass was von dieser gilt nothwendig auch von jenen gelten muss als den concreten Formen in denen die Erneuerung erscheint. Auch die spätere lutherische Theologie blieb sich unerachtet ihres Bestrebens, möglichst zu distinguiren und das logisch Unterschiedene neben- oder nacheinander zu stellen, jener Coincidenz die es dem einzelnen Momente unmöglich macht für sich dazusein bewusst: wie die oben (S. 346) aus Quenstedt angeführte Stelle beweist — eine nicht bloss zeitliche, sondern auch sachliche Verbundenheit und Untrennbarkeit. Wenn aber derselbe Theolog dort hinzusetzt, *secundum nostrum tamen concipiendi modum ordine prior est regeneratio et iustificatio unione illa mystica* — die *renovatio* nennt er hier zwar

nicht , aber gemäss dem Folgenden gilt von ihr das Gleiche — so müssen wir diesen Ausdruck beanstanden, bei dem es scheinen könnte als beruhte die Voranstellung der Rechtfertigung vor der Erneuerung auf einer bloss subjectiven Auffassung. So gewiss wir dabei beharren, dass in und mit der Rechtfertigung, mit dem rechtfertigenden Glauben — zeitlich und sachlich — die Erneuerung gesetzt sei, so wenig können wir davon abgehen dass zwischen letzterer und ersterem ein Verhältniss der Bedingtheit obwalte, welches die Nacheinanderordnung derselben als auch objectiv begründet erscheinen lässt. Sonst dürfte man das Verhältniss wohl auch umkehren und zuerst von der Erneuerung, dann von dem Glauben und der Rechtfertigung handeln. Aber nur kraft Dessen dass ein Mensch dem in der Berufung die geistlichen Kräfte hiezu verliehen worden sind nach der Gerechtigkeit Christi sich ausstreckt und sie zu eigen bekommt, vollzieht sich der principielle sittliche Umschwung, der Anfang jener Linie an deren Ende die ethische Wiederherstellung des Menschen gelegen ist; und nur dadurch dass zunächst, um in den Stand der Gerechtigkeit und der Kindschaft vor Gott einzutreten, keine sittliche Leistung von dem Berufenen erfordert wird, ist die Leistung der principiellen sittlichen Umkehr ermöglicht. Kein Mensch wird gerechtfertigt, welcher sich einbildete er müsse zu dem Gnadengeschenk der Gerechtigkeit Christi seinerseits Etwas hinzuthun, müsse sich erst sittlich umkehren, in den gottgewollten sittlichen Stand einrücken, damit er vor Gott gerecht werde; sondern umdeswillen, weil man das Gnadengeschenk als solches im Glauben hinnimmt und indem man es thut, vollzieht sich *eo ipso* jene principielle sittliche Umkehr. Und kein evangelischer Christ, der sich des geschehenen Vollzugs derselben bewusst geworden ist, verlässt sich darauf als auf seine Gerechtigkeit; denn er weiss, dass sie immer aufs Neue vollzogen, immer energischer durchgeführt werden muss, und dass sie auch dann bis ans Ende des Lebens hin mangelhaft bleibt; sondern er tröstet sich dabei allewege der Gerechtigkeit Christi.

6. Wiederholt schon und noch zuletzt sind wir bei der Erneuerung auf die Thatsache hingewiesen worden, dass die Sünde

des natürlichen Menschen bei der Bekehrung desselben nicht aufgehoben sei, wie ja Dieses auch unsrer früheren Untersuchung über die Wirkung der Taufe (§. 39, 5) entspricht. Aber solch Fortbestehen der Sünde widerspricht nicht der principiellen und radicalen Veränderung, welche mit der Stellung des Gläubigen zu Gott und darum auch mit ihm als natürlichen Menschen vor sich geht. Denn was bis dahin im Centrum der menschlichen Persönlichkeit stand, dieses fleischlich- und darum widergöttlich Gesinnetsein (vgl. Rom. 8, 7), Das ist zwar auch jetzt noch vorhanden, aber aus dem Centrum verdrängt, mehr oder weniger in die Peripherie geschoben, insofern durch die Wiedergeburt und das geistliche *ἐγώ* dem Centrum eine andere Macht innewohnt und ein andrer Gravitationspunkt die Persönlichkeit bestimmt. Während bei dem unbekehrten Menschen, wie mannigfach auch seine Bestrebungen sein mögen, das selbstbestimmende Ich sich nicht löst von der *σάρξ* mit ihrer abgöttlichen Richtung, wird unter dem Einfluss der wiedergebärenden Factoren, ohne dass dabei schon auf die hierdurch verliehene Freiheit reflectirt würde, das Subject der *σάρξ* in ihrer Lösung und Unterschiedenheit von dem *ἐγώ* bewusst: *οἶδα, ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν* (Rom. 7, 18). Das Gefühl der Gebundenheit, der Knechtschaft, das hierbei des Subjectes sich bemächtigt, ist nur der Beginn zu dem Innewerden jener Freiheit, worauf der Apostel alsbald Rom. 8 zu sprechen kommt. Denn man wird Beides für unmöglich halten müssen, sowohl Dieses, dass der Apostel, welcher schon von Rom. 7, 9 an sich als Israeliten, also nicht als schlechthin natürlichen Menschen, charakterisirt hat, dann aber von V. 14 an präsentisch zu Christen redet, hier den puren natürlichen Menschen im Auge habe, als auch Dieses, dass in dem Thatbestande des Widerstreites, wie er von V. 14—25 geschildert wird, das Wesen des Christen als eines zu Gott Bekehrten nach Pauli Meinung aufgehe, wenn doch nach Cap. 8 das *περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα* (V. 4), das *φρονεῖν τὰ τοῦ πνεύματος* (V. 5), das *ἄγεσθαι πνεύματι θεοῦ* (V. 14) und das entsprechende *θανατοῦν τὰς πράξεις τοῦ σώματος* (V. 13) den neuen, geistlichen Menschen bezeichnet. Das Gefühl der Unfrei-

heit, des Nichtkönnens wie man möchte, des fortdauernden Widerstreites bildet auch noch ein Moment in dem Leben des Wiedergeborenen und Bekehrten, so wenig dies Eine Moment sein Leben ausfüllt, und zwar eben umdeswillen, weil die freie Selbstbestimmung des neuen geistlichen Ich, diese wirklich vorhandene fürgöttliche, auf Schritt und Tritt sich gehemmt sieht durch die widergöttlichen Potenzen der adamischen Natur. Denn die Kräfte derselben sind es ja deren sich das Ich des Menschen als seiner Organe zu bedienen hat, auch das geistliche Ich; fort und fort muss letzteres jene Organe, welche die entgegengesetzte Uebung voraus haben, wider ihre Neigung bewältigen, um sie in seinem Dienste, gemäss seinen Intentionen zu gebrauchen. Daher ist der fortdauernde Kampf zwischen dem neuen und dem alten Menschen, dem geistlichen Ich und der adamischen Natur die Signatur des Christenlebens, nur freilich nicht so, dass das blosse Dasein des Kampfes genügte um das Dasein und die Nachhaltigkeit der Bekehrung zu constatiren: sondern der Kampf ists zwischen dem ins Centrum eingetretenen, zur Herrschaft gekommenen neuen Ich und dem aus dem Centrum vertriebenen, seiner Herrschaft entsetzten, aber zu ihr zurückstrebenden alten Adam. Aber damit wird nun vollends klar, wie wenig die Erneuerung des Menschen, die immer, auch im besten Falle, eine kämpfende, werdende, unvollendete ist, irgend concurriren könne bei Herstellung seiner Rechtfertigung. Gewiss ergeht an jeden Christen, der durch den Glauben der Gerechtigkeit ist theilhaftig geworden, die Aufforderung: ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως (1 Tim. 6, 12), und am Ende seines irdischen Laufes stellt sich für ihn die Thatsache τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν ἠγώνισμαι der andern an die Seite τὴν πίστιν τετήρηκα (2 Tim. 4, 7) — Keiner wird gekrönt er kämpfe denn recht (2 Tim. 2, 5): aber rechter Weise (νομίμως) kann man eben erst kämpfen, wenn man im Glauben die Rechtfertigung empfangen hat, die feste Position von der allein der Kampf zum Siege hinausgeführt werden kann; und in keinem Stadium des Kampfes, wie glücklich er auch geführt werde, ist er für sich betrachtet darnach angethan die Zuversicht der Rechtfertigung zu begründen.

7. Behalten wir im Auge, dass es bei dem Erlösungswerk überhaupt und bei der Erneuerung insbesondere auf eine Redintegration des Menschen abgesehen ist, einen spontanen Wiedereintritt in die von Gott ihm zugedachte Stellung, so werden wir verstehen, dass unter den Stücken, welche nach hergebrachtem dogmatischen Brauche auf die Rechtfertigung folgen, auch die *unio mystica cum Deo* ihren Platz einnimmt. Denn dass man dieses Stück hinzufügte, kann doch nicht daraus allein begriffen werden, dass die Schrift in der That von den gläubigen Jüngern Christi eine sonderliche Art der Verbundenheit mit Gott in Christo, der Einwohnung Gottes in ihnen aussagt (vgl. Joh. 14, 23; 17, 23, 26; Eph. 5, 30, 32; 1, 23; 1 Cor. 6, 19), unterschieden von jenem „Leben, Weben und Sein" in Gott (Act. 17, 28), welches auch den Ungläubigen eignet. Und historisch verfehlt wäre die Annahme, diese *unio mystica* sei erst später als ein fremdes Element in die lutherische Doctrin eingedrungen, während ursprünglich man davon Nichts gewusst habe. Wenn in der Concordienformel (624, 65) einer überspannten Antithese wider Osiander gegenüber (vgl. Theol. der C. F. II, 105 ff.) der Satz verworfen ward, *quod non Deus ipse, sed dona Dei duntaxat in credentibus habitent*, so konnte man sich desfalls auf eine Aeusserung Luthers in der Auslegung des 51. Psalms berufen (vom. J. 1532, resp. 1538), wo derselbe wider die *inutiles scholarum disputationes* den Satz vertritt: *habitat ergo verus spiritus in credentibus non tantum per dona, sed quoad substantiam suam (opp. exeg. ed. Erl.* XIX, 109), und Melanchthon erklärt ausdrücklich in seiner „Antwort auf das Buch Andr. Osiandri von der Rechtfertigung" (C. R. VII, 895), von der Gegenwärtigkeit Gottes in den Gläubigen sei zwischen ihnen kein Streit und es sei eine falsche Beschwerung unsrer Kirche, wenn Osiander meine, sie redeten Nichts von der Gegenwärtigkeit Gottes in uns. Melanchthon bezeichnet diese Gegenwärtigkeit an einer andern Stelle (C. R. XXIV, 896) als *praesentia specialis* im Unterschied zur *praesentia universalis: nihil potest divinitas maius tibi tribuere quam se ipsam.* Hat doch auch Luther in seiner Schrift *de libertate christiana* auf das Bestimmteste als *gratia incomparabilis fidei* Dies

erklärt, *quod animam copulat cum Christo sicut sponsam cum sponso,* ein Gedanke, der in den verschiedensten Wendungen dort wiederkehrt *(opp. ad Ref. hist.* IV, p. 227 ff.) und den man nicht mit der Einrede escamotiren soll, die Ehe mit Christus werde nicht in Form individueller Ekstase oder individueller Gelassenheit des Willens vorgestellt (Ritschl). Dass Luther sich darob nicht in die Höhen und Tiefen der mittelalterlichen Mystik verstiegen hat, Das wissen wir und danken wir ihm auch; aber die Thatsache jener Vereinigung und persönlichen Mittheilung (p. 228) hat er festgehalten im Interesse des lebendigen, schriftmässigen Glaubens, und wenn wir sie unsrerseits auch festhalten und für die Dogmatik in Anspruch nehmen, so werden wir uns vor Allem ihres sachlichen Grundes sowie ihres nothwendigen Zusammenhanges mit anderweiten Thatsachen des christlichen Glaubens zu versichern haben. Zu diesem Behufe erinnern wir uns an unsre früheren Aussagen von dem Ebenbilde Gottes in dem Menschen, wobei wir erkannten, dass es nur zwei Seiten eines zusammengehörigen Ganzen seien, das Sein des Menschen für Gott und seine Herrscherstellung gegenüber der physischen Creatur (§. 23). Wenn es auf der einen Seite gar nicht anders sein kann, als dass der bekehrte Mensch, das neue geistliche Ich, nun die Zügel des Regiments gegenüber seiner eignen, widerspenstigen, von der Sünde noch durchzogenen Natur ergreift, diese Organe seiner Selbstbethätigung reinigend und heiligend in seinen Dienst nimmt und Gleiches auch hinsichtlich der ihn umgebenden Natur soweit sie von den Mächten der Sünde inficirt ist zu thun sich genöthigt sieht, so muss Dem auf der andern Seite die Selbsthingabe an Gott, die wachsende Gemeinschaft mit Gott entsprechen, so zwar dass das Mass des Einen wechselsweise das Mass des Andern bedingt, die Gemeinschaft mit Gott zunimmt je mehr der Kampf mit der sündigen Natur zum Ziele kommt, und wiederum dieser Kampf um so erfolgreicher sich gestaltet je mehr die Gemeinschaft mit Gott sich vertieft. Es ist also nicht zufällig dass wir auf diesen weiteren Punkt der Erneuerung geführt werden, und ebensowenig bedarf es nun noch einer längeren Vertheidigung unsrer älteren Theologen und unsres Bekenntnisses,

wenn sie im Gegensatz zu Osiander jene Gemeinschaft und Einwohnung Gottes zu der durch den rechtfertigenden Glauben erst bedingten „*novitas*“ rechneten, mithin die Rechtfertigung darin zu finden oder darauf zu begründen sich weigerten. Denn nicht darum handelt sichs bei dieser Negation, dass etwa die Inhabitation Gottes erst später eintrete hinter dem Acte des rechtfertigenden Glaubens, eine von uns schon früher als irrig erkannte Vorstellung, sondern darum, dass diese *eo ipso* eingetretene Einwohnung und Verbindung einer Steigerung und Minderung unterliegt je nach der Energie der Selbsthingabe des Gläubigen an Gott und seines Kampfes mit der Sünde. Aber freilich bleibt uns nach der Verständigung hierüber noch der wichtigste Punkt zu untersuchen übrig, was denn eigentlich unter der *unio mystica cum Deo*, im Unterschied von der anderweiten Einwohnung Gottes in dem Menschen, zu verstehen sei. Denn unsre Alten begnügten sich entweder damit, die specifische Weise solcher Vereinigung als unerforschlich *(imperscrutabilis)* zu bezeichnen, oder wenn man doch eine nähere Bestimmung derselben versuchte — *nova et ab omnipraesentia distincta essentiae divinae approximatio*, oder *praesentia, quae non per novum operandi modum, sed per intimam indistantis substantiae ad substantiam immanentiam determinatur* u. dergl. — so war damit augensichtlich Nichts geleistet, da ja nun einfach die Frage wiederkehrt, was unter solcher *approximatio*, solcher *intima immanentia* gemeint sei. Um die hier vorliegende Unklarheit wenigstens soweit zu beseitigen, als die Mittel unsrer bisherigen Erfahrung und Erkenntniss es gestatten, wollen wir zunächst darauf hinweisen, dass sowohl der Natur der Sache nach wie gemäss den oben angeführten Schriftstellen die Gemeinschaft des Gläubigen mit Gott eine allewege durch Christum vermittelte ist und insofern von aller sonstigen, schöpfungsmässig bedingten, Einwohnung Gottes sich unterscheidet. Wir sind Glieder seines Leibes (Eph. 5, 30), Reben an ihm dem Weinstock (Joh. 15, 1 ff.) — Das gilt nur von den Gläubigen, und wiederum der Heilsmittler mit welchem wir solchergestalt verbunden sind ist der ewige Sohn Gottes, in untrennbarer Gemeinschaft stehend mit dem Vater und dem h. Geist. Wir die Gläubigen, und Nie-

mand sonst, sind kraft der Wiedergeburt herausgezeugt aus dem Gottmenschen, unserm andern Adam, in diesem specifischen Sinne seines Geschlechtes geworden, *θείας κοινωνοὶ φύσεως* (2 Petr. 1, 4); nur von der gläubigen Gemeinde wird gesagt, dass sie in ihm auferweckt und in den Himmel versetzt worden sei, als sonderlicher Füllort Dessen der im Uebrigen Alles in Allem erfüllet (Eph. 2, 6; 1, 23). Und gleichwie wir hierin ein Mittel haben die Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott von seiner sonstigen Immanenz zu unterscheiden, so noch ein weiteres darin, dass solche Erschliessung für Gott in Christo, die dadurch bedingte Inhabitation Gottes, eine durch Selbstsetzung des Gläubigen bedingte ist, in seiner persönlichen Stellung zu Gott begründet, während im Uebrigen Gottes Einwohnung zunächst der Natur des Menschen und erst durch das Medium derselben seiner Person gilt. Denn diese Selbsterschliessung und die darauf begründete Gemeinschaft ist nur die Kehrseite jener persönlichen Abwendung von Gott, durch welche der in Gott seinem creatürlichen Wesen nach lebende Mensch ihm den Zugang zu sich zu versperren, sich Gotte zu entziehen vermag; womit der Unterschied dieser sonderlichen Gemeinschaft, der „mystischen“, von jener anderen, allgemeineren, wohl am Deutlichsten bezeichnet sein dürfte. Aber ebendaraus erhellt aufs Neue, dass diese *unio mystica* keine sich gleichbleibende Grösse ist, sondern wechselt auf Grund der Selbstbestimmung des Gläubigen, fortschreitend und doch nicht vollendet bis zu seinem Tode, und daher unter den Abschnitt von der Erneuerung gehörig.

8. Haben wir den sittlichen Process der Erneuerung bisher in seinem Ursprung und in seiner Einheitlichkeit betrachtet, so erübrigt uns schlüsslich noch, auf die mannigfachen Auswirkungen dieses Processes unser Auge zu richten welche mit dem Namen der „guten Werke“ bezeichnet zu werden pflegen. Denn zwar muss es der Ethik überlassen bleiben, das in sich einheitliche christliche Leben in seinen mannigfachen Beziehungen und Verzweigungen zur Darstellung zu bringen; aber ohne uns auf dieses Gebiet zu verirren werden wir doch jedenfalls den Begriff des *bonum opus*, der in der Dogmatik eine so grosse Rolle gespielt

hat, zu bestimmen und die hauptsächlichen Fragen zu beantworten haben, welche an das Verhältniss der Werke zur Rechtfertigung sich angeschlossen haben. Bis zuletzt mussten wir diese Untersuchung aufsparen, weil mit dem Ausdruck der „guten Werke“ alle die sittlichen Bethätigungen sich zusammenfassen die wir bisher kennen gelernt haben: wo immer eine Auswirkung des Lebensstandes Statt findet in welchen der Gläubige eingetreten ist, da kommt ein *bonum opus* zu Stande. Die Schwierigkeit der dogmatischen Würdigung solcher Werke beruht wesentlich darin, dass dieselben nach der einen Seite hin sich der Norm des Gesetzes unterstellen, in dem Masse, dass sie gar nicht gute Werke sind wenn nicht von Gott „geboten“ (Conf. Aug. VI), und auf der andern Seite dem Dictamen des Gesetzes sich entziehen, in dem Masse, dass wenn sie aus gesetzlichen Motive hervorgehen, sie eben damit aufhören gute Werke zu sein. Woraus denn auch im letzten Grunde jener Gegensatz sich erklärt, dass in der Schrift einmal auf die Rechtfertigung aus Glauben ohne des Gesetzes Werke Gewicht gelegt, andrerseits die Nothwendigkeit der Werke für den Gläubigen gelehrt wird, schon in dieser Zeit und insbesondere beim Endgericht (vgl. zu den früher angeführten Stellen aus Jakobus solche aus Paulus wie Rom. 2, 6; 2 Cor. 5, 10; Eph. 6, 8; oder auch Apoc. 20, 12, 13; Mtth. 25, 31 ff.). Thatsächlich ist über die Fragen welche hierbei auftauchen schon durch unsre bisherige Erörterung entschieden, und wir brauchen uns ihrer nur zu bedienen um die desfallsigen Schwierigkeiten, welche schon den Abschluss des Bekenntnisses erschwerten, zu lösen. Es ist vollkommen wahr was Georg Major seiner Zeit behauptete, dass Niemand jemals ohne gute Werke selig geworden sei; mit siegreichen Argumenten wies er die Gegner zurück, welche auf den Schächer am Kreuz sich beriefen als einen Solchen der ohne gute Werke die Seligkeit erlangt habe. Es genügt, für die Richtigkeit des Gedankens Bezug zu nehmen auf die oben aufgezeigte unslösbare Verbindung der Rechtfertigung und der Erneuerung. Und doch hatte das Bekenntniss —

neuerlichen Missverständnissen gegenüber (Loofs) möge Dies um so bestimmter betont werden — vollkommen Recht gegen den Satz sich zu verwahren, dass gute Werke nothwendig seien, sei es nun zur Gerechtigkeit oder auch zur Seligkeit. Denn dieser Satz liess die Deutung zu, dass man um der Gerechtigkeit vor Gott oder der Seligkeit theilhaftig zu werden gute Werke thun müsse, während gute Werke doch immer erst möglich sind, aber allerdings auch unfehlbar eintreten, wenn man der Gerechtigkeit vor Gott, dieser alleinigen Bedingung der Seligkeit, theilhaftig geworden ist. Gerade bei den guten Werken lässt sich Dieses wo möglich mit noch grösserer Klarheit zeigen, als wenn man den Ausdruck der Erneuerung zu Grunde legt. Wie wir früher sahen dass auf keinem Punkte des geistlich-sittlichen Processes, in keinem auch dem vorgerücktesten Stadium des Kampfes, die Rechtfertigung des Menschen vor Gott auf dies in sich mangelhafte und unvollendete Werden begründet werden könne, so leuchtet ein dass die Güte des sittlichen Werkes sich allewege bemisst nach der Güte der Person, von welcher das Werk vollbracht wird: die Person aber ist gerecht vor Gott durch nichts Anderes als durch die ihr zugerechnete Gerechtigkeit Christi. Diese Gerechtigkeit, gleichwie sie allein die Person deckt vor des heiligen Gottes Augen, so muss sie auch deren Werke decken damit sie „gute“ Werke seien. Denn selbst wenn dieselben, was ja zuächst zum *bonum opus* erforderlich ist, wirklich hervorgegangen sind aus dem Trieb des neuen geistlichen Ich, so kommen sie auch dann niemals rein und unbefleckt zu Tage, weil sie durch das Mittel der natürlich-sündlichen Organe und im Kampfe wider den alten Menschen sich verwirklichen müssen. Wie sollen denn nun gute Werke „zur Rechtfertigung“ nothwendig sein, wenn sie immer erst zu Stande kommen können nachdem der Mensch der Rechtfertigung theilhaftig geworden ist? Oder wie könnte man sagen, sie seien zur „Seligkeit“ nothwendig, da doch ein Mensch um selig zu werden keines Andern bedarf als der Gerechtigkeit vor Gott, die er sich niemals durch gute Werke erwirbt? So

bleibt es denn allewege bei dem Satze: *bona opera sequuntur iustificatum*, nur freilich nicht im Sinne einer zeitlichen Folge; auch schon in der Periode des Bekenntnisses gelangte man nach einigem Schwanken zu der richtigen Entscheidung, dass man die *necessitas praesentiae* der guten Werke im Momente der Rechtfertigung behauptete, die *necessitas ad iustificationem* oder *in articulo iustificationis* verneinte. Der Glaube welcher allein rechtfertigt ist niemals allein, sondern πίστις δἰ ἀγάπης ἐνεργουμένη (Gal. 5, 6). Es ist auch nicht an Dem dass durch gute Werke die Rechtfertigung erhalten werde; denn wie sollte was immer erst eintreten kann wenn die Rechtfertigung vorhanden ist, Dasjenige erhalten was ihm allewege bedingend vorangeht? Nur muss man dann auch nicht sagen dass durch böse Werke die Rechtfertigung verloren gehe, was ja als selbstverständliches Correlat in sich schlösse dass sie nicht verloren ginge wenn böse Werke nicht vorhanden sind. Sondern gleichwie gute Werke die nothwendige und unausbleibliche Setzung vorhandenen rechtfertigenden Glaubens, so muss dieser Glaube vorerst nachgelassen haben ehe es zu bösen Werken, nämlich zu solchen kommt bei denen das neue Ich die Herrschaft verloren hat. Wessen Glaubenshand die Gnade Gottes in Christo loslässt, Der sinkt hinab zu bösen Werken; und wer diese Gnade festhält, Der steht in guten Werken, mag es auch beide Male nicht immer möglich sein im äusserlichen Leben den Nachweis davon zu führen. Nun ist es durchaus verständlich, ohne mit der Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben zu collidiren, dass das schlüssliche Urtheil ergehen wird gemäss Dem was ein Jeder gethan (2 Cor. 5, 10), κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ (Apoc. 20, 12, 13). Denn diese Werke sind die Zeugnisse des vorhandenen Glaubens, der festgehaltenen Rechtfertigung. Und nicht minder wird nun klar, in welchem Sinne der Glaube selbst oder die ihm correlate „Busse“ ein „gutes Werk“ oder eine „schöne Tugend“ heissen könne (vgl. F. C. S. D. III. 13): der Glaube und die dabei Statt findenden „*boni motus*“ fallen niemals unter den Begriff der *bona opera*, soweit sichs, auch im Fortgange des

Christenlebens, um die Ergreifung oder Festhaltung der Gerechtigkeit Christi handelt; denn ohne deren Vorhandensein giebt es keine „guten Werke". Aber insofern der Glaube und mit ihm die Rechtfertigung vorangeht, wird die auf diesem Grunde sich vollziehende tägliche Busse und die fernere Selbsthingabe des Gläubigen als ein gutes Werk angesehen werden dürfen, ja als das vornehmste und beste Werk des Christen, durch welches principiell seine sittliche Erneuerung gesetzt ist.

Drittes Stück.

Die Menschheit Gottes als Object-Subject des Werdens.

§. 43. Das concrete und volle Bild der durch Christi heilsmittlerisches Thun sich verwirklichenden Menschheit Gottes tritt uns erst dann entgegen, wenn wir die beiden bisherigen Stücke des Werdens in ihrem Zusammenschluss, die Menschheit Gottes als solche betrachten, welche die Wirksamkeit deren Object sie zunächst immer ist fort und fort mittlerisch als Subject vollzieht. Das ist die Kirche in ihrem Wesen, die Gemeinde der Gläubigen, welche stetig durch Influenz der Gnadenmittel geworden und werdend kraft innerer, geistlich-sittlicher Nothwendigkeit die Gnadenmittel behufs ihrer intensiven und extensiven Selbstvollendung stetig gebraucht. Hiernach ist alles Anstaltliche der Kirche in der Natur der sie constituirenden Gemeinschaft begründet: so wenig die Existenz und Handhabung der Gnadenmittel oder das subjective Werden der Gemeinde auf gesetzliche Anordnung zurückgeführt werden durfte, so wenig giebt es eine gesetzliche Institution der Kirche.

1. Immer mehr bewährt sich, je näher wir an das Ziel unsrer Aufgabe heranrücken, der anfänglich und principiell ausgesprochene Gedanke, dass alle Glaubensrealitäten der Dogmatik auf die Menschheit Gottes bezogen sein wollen, mit deren Ausgestaltung das System derselben abschliesst. Haben wir diese aus Christo dem Gottmenschen erwachsende Menschheit bis jetzt von zwei Seiten her ins Auge gefasst, die für ihr Werden gleich

wichtig doch noch nicht deren concreten und vollen Bestand zur Darstellung brachten, so treten wir jetzt an die Aufgabe heran, das Bild der Menschheit Gottes, der Gemeinde Jesu Christi, in ihrem thatsächlichen irdischen Bestande auf Grund unsrer bisherigen Voraussetzungen und Umrisse zu zeichnen. Um den Zusammenschluss der beiden früheren Stücke in diesem letzten auch äusserlich zu markiren reden wir hier von der Menschheit Gottes als Object-Subject des Werdens, freilich nicht in dem Sinne, als handelte sichs dabei nur um eine Vereinigung zweier vorher getrennter Momente, als welche sie in Wirklichkeit niemals bestanden und an keiner Stelle uns erschienen, sondern so, dass die Subjectheit des Werdens zugleich bezogen wird auf diejenige Wirksamkeit kraft deren die Menschheit Gottes zunächst Object des Werdens war und ist. Als Subject wurde sie bisher lediglich insofern betrachtet als durch Wirksamkeit der Gnadenmittel an ihr als Objecte jenes Selbstwerden als Subjectes hervorgebracht wird, wie es kraft der Berufung in der gläubigen, gerechtfertigten, erneuerten Gemeinde zum Ausdruck kommt. Nun aber wendet sich dieses Subject, welches als solches immer ein bewirktes ist, rückwärts zu den Factoren durch die es bewirkt ward, und nimmt dieselben in die eignen Hände, nicht zufällig, sondern weil die so gewordene Gemeinde vermöge Dessen was sie geworden nicht umhin kann Dies zu thun. Hier wird das Object zum Subjecte auch hinsichtlich der Thätigkeit wodurch es Object war und ist; und das Subject wird zum Objecte, insofern es sich selbst zum Gegenstand seiner Thätigkeit macht.

2. Es ist von eminenter Wichtigkeit, von vorweg entscheidender Bedeutung auch für eine ganze Reihe einzelner Controversen, dass zur Erfassung des Wesens der Kirche ein Weiteres nicht erfordert wird als der Zusammenschluss der bereits gegebenen Momente, ohne Herbeiziehung eines wesentlich neuen. Wir vermeiden damit principiell jene Gefahr, welche das Verständniss von der Kirche vielfach bedroht und thatsächlich verderbt hat, die Gefahr einer gesetzlichen Auffassung, die hier um so leichter Eingang findet als die Organisation der Kirche selbstverständlich nicht ohne gesetzliche Ordnung sein und bleiben kann.

Wenn bei der Selbstbethätigung des erhöhten Heilsmittlers im h. Geiste zur Erzeugung eines sein Ebenbild tragenden Geschlechtes, wenn bei der Einsetzung und Action der Gnadenmittel, wenn bei dem Werden eines spontan für Gott seienden Subjectes nirgend eine gesetzliche Anordnung wahrzunehmen war, die ja principiell schon mit dem Charakter des Erlösungswerkes als der Basis von dem Allen in Widerspruch treten würde, so kann nun offenbar auch hier bei der Lehre von der Kirche, die nach allen Seiten hin auf jene Voraussetzungen sich stützt, von einer gesetzlichen Institution welche das kirchliche Gemeinwesen ins Leben riefe und die Bedingungen seines Fortbestandes ordnete schlechthin nicht die Rede sein. Man wird, je klarer man sich diese Sachlage vergegenwärtigt, um so gewisser Dessen inne werden dass die gesetzliche Auffassung der Kirche nicht etwa nur ein äusserer, unbeschadet sonstiger Correctheit der Lehre anhangender Flecken ist, sondern dass er das innerste Mark derselben verdirbt, oder vielmehr, dass sein Eintritt und seine Erscheinung das Dasein solcher Verderbniss symptomatisch anzeigt. Wir wissen uns radical und principiell geschieden von jedweder römisch-gesetzlichen Anschauung der Kirche — hier giebts keinen Ausgleich ausser auf Grund einer evangelischen Reformation des römisch-katholischen Kirchenbegriffes, und mit aller Entschiedenheit widersetzen wir uns den leidigen Helfern, welche die Missstände unsrer Kirche durch Begründung derselben auf gesetzliche Basis abzustellen gemeint sind. Aber andrerseits sind wir nun auch Dessen eingedenk, wie die nicht aus dem Gesetz hervorgegangene Erlösung, die nicht aus gesetzlicher Anordnung stammenden Gnadenmittel, das nicht im Wege des Gesetzes erzeugte neue geistliche Leben nicht bloss das Gesetz ihres Werdens in sich selbst tragen, sondern auch allewege in Beziehung zu dem Gesetze stehen und darauf abzielen, dem Willen des absoluten Gottes über die menschliche Creatur der in dem Gesetze zum Ausdruck kommt Genüge zu thun. *Νόμον ἱστάνομεν διὰ τῆς πίστεως* (Rom. 3, 31), Dies gilt nun auch von dem kirchlichen Gemeinwesen, welches wir nicht auf die Basis des Gesetzes stellen. Statt antinomistisch und anomistisch die Kirche dem Be-

lieben ihrer Glieder oder gar ihrer Nichtglieder preiszugeben, wollen wir gesetzliche Ordnung in derselben gerade umdeswillen weil durch den Glauben das Gesetz gefestigt und erfüllt wird. Nur diejenige Lehre von der Kirche hat vonvornherein Aussicht den Schriftthatsachen und den Thatsachen des evangelischen Bewusstseins gerecht zu werden, die das Erste nicht minder betont wie das Zweite und das Zweite ebenso stark wie das Erste.

3. Von der Menschheit Gottes als Object-Subject des Werdens sagen wir sie sei die Kirche in ihrem Wesen, und es ist darin bereits enthalten, dass dieselbe zunächst Gemeinschaft, Gemeinde sei und nicht eine von Christo eingesetzte Heilsanstalt. Hier zeigt sichs, wie wenig das buchstäbliche Verfahren, welches ohne sachliches Verständniss die Schriftworte herausgreift und aneinanderfügt, ausreicht um dogmatisch zum Ziele zu kommen. Denn die Schriftaussagen sind ja mannigfache, und äusserlich betrachtet wüsste man nicht, weshalb man die Ausdrücke Leib Christi (z. B. 1 Cor. 12, 27), oder Braut Christi (vgl. 2 Cor. 11, 2; Eph. 5, 26; Joh. 3, 29; Apoc. 21, 9 u. a.), oder Behausung Gottes (Eph. 2, 22; 1 Cor. 3, 9, 16; 1 Pet. 2, 5 u. a.), oder Volk Gottes sammt den dazu gehörigen aus Ex. 19, 5 ff. genommenen Prädikaten (vgl. 1 Pet. 2, 9 ff.), oder Reich Gottes (Mrc. 4, 26; Mtth. 13 u. a.) nicht der Bezeichnung als Gemeinde (ἐκκλησία) voranstellen und darnach das Wesen der Kirche bestimmen sollte. Zielen doch jene Ausdrücke, wie verschieden auch in ihren Beziehungen und wie sehr immer der bildliche Charakter bei einzelnen derselben vorschlägt, alle so oder anders auf jene Realität hin um deren dogmatische Bestimmung es sich hier handelt; und gewiss würde jede Auffassung derselben fehlgreifen welche nicht sämmtliche darin gelegene Momente zu ihrem Rechte kommen liesse. Aber gemäss der Basis, auf welche für uns die Lehre von der Kirche sich gründet, können wir keinen Augenblick zweifeln, dass es sich dabei zunächst um eine Gemeinschaft handle, in welcher die aus dem verklärten Heilsmittler erwachsende Menschheit Gottes ihrem diesseitigen Weltbestande entsprechend, darum allerdings in noch unvollendeter Weise, sich realisirt; wie es ja auch eines Beweises nicht

bedarf, dass ἐκκλησία, diese eigentlichste unter allen Schriftbezeichnungen, nichts Anderes bedeutet als die Gemeinde. Zudem werden jene anderen Ausdrücke, soweit sie bildlicher Art sind, in der Schrift eben von der Gemeinde ausgesagt: sie, diese aus gläubigen Christen bestehende, ist der Leib Christi, die Braut Christi, die Behausung oder der Tempel Gottes. Und wenn wir mit ihnen schon umdeswillen nicht beginnen können, so auch nicht mit dem Ausdruck Volk Gottes, der doch nur uneigentlich mit Rücksicht auf das national bestimmte alttestamentliche Gemeinwesen von der christlichen Gemeinde gesagt ist. Endlich der Name des Reiches Gottes eignet sich für unsern Zweck schon umdeswillen nicht, weil dessen Begriff in jedem Falle ein weiterer ist als jener der ἐκκλησία, hinausragend einmal rückwärts in die Zeiten des A. Bundes und sodann über den gegenwärtigen Aeon in die Zeit der Vollendung (vgl. Act. 1, 6; 1 Cor. 15, 24). Man würde auch wohl schwerlich jemals darauf verfallen sein unter der Kirche sich in erster Linie eine göttliche Institution vorzustellen, wenn nicht dieser Ausdruck selbst einen gewissen Unterschied von Gemeinde zu begründen oder doch zuzulassen schien; hätte man sich allenthalben, dem Sinne von ἐκκλησία gemäss, an den Ausdruck Gemeinde gehalten, so würde viel thörichtes Gerede über die Institution der Kirche unterblieben sein. Nur wollen wir dabei nicht vergessen, dass wenn wir schriftgemäss Kirche und Gemeinde identificiren, damit weder der anstaltliche Charakter dieser Gemeinde, wornach sie der Verwirklichung des göttlichen Heilsrathschlusses und der Durchführung des Erlösungswerkes Christi zu dienen bestimmt ist, verneint, noch gar behauptet wird dass sie aus einem ungeordneten, ungegliederten Haufen Einzelner bestehe. Denn es ist eben nur das nächste Subject welches wir mit dem Ausdruck Gemeinde benennen, und die weiteren Prädikate welche dieses Subject charakterisiren bleiben vorbehalten.

4. Vonvornherein ist in der Bezeichnung Christi als des anderen, des letzten Adams (Röm. 5, 12 ff.; 1 Cor. 15, 22, 45 ff.) enthalten, dass diesem seinem persönlichen Principsein entspreche das Werden und Dasein einer Gemeinschaft welche sich

geistlicher Weise zu ihrem Stammvater analog verhalte wie das natürliche Menschengeschlecht zum ersten Adam. Und jene bedeutsame Rede des Herrn, in welcher er sich den wahrhaftigen, wirklichen Weinstock nennt — gegenüber dem natürlichen Weinstock, der Dieses nur abbildlicher oder vorbildlicher Weise sei — und seine Jünger die Reben (Joh. 15, 1 ff.), bestätigt in vollstem Masse was mit der ersteren Bezeichnung ausgedrückt ist. Wenn der Apostel (1 Cor. 12, 12) im Hinblick auf die christliche Gemeinde sagt: „gleichwie der Leib Einer ist und viele Glieder hat, alle Glieder aber des Leibes in und trotz ihrer Vielheit Ein Leib sind, so auch Christus", so besagt Letzteres jedenfalls, und wird durch V. 21 wo sich das Haupt den Füssen gegenüberstellt nicht ausgeschlossen, dass irgendwie hier Christus mit seinem Leibe zusammengedacht wird, wär's auch nur so, wie das menschliche Ich als die Natur deren Ich es ist mitumfassend gedacht werden kann (vgl. v. Hofmann). Es zeigt sich hier, wie unrichtig es wäre, in solchen Bezeichnungen wie „Haupt und Leib" oder „Haupt und Glieder" das Ganze des Verhältnisses zwischen Christo und seiner Gemeinde ausgedrückt zu finden; zu wähnen, man habe dem Begriffe der Kirche genug gethan wenn man sie den Leib Christi nennt. Denn so gewiss die Stellung des Hauptes als des influirenden und dominirenden dem Verhältniss Christi zu seiner Gemeinde und die mannigfache Gliederung des Leibes unbeschadet seiner Einheit und seiner gleichmässigen Bedingtheit von dem Haupte der Beschaffenheit der Gemeinde und ihrem Verhältniss zu Christo entspricht, so kommt doch damit noch nicht genügend zum Ausdruck was in den zuerst angeführten Schriftworten angezeigt ist, die thatsächliche Herkunft der neuen geistlichen Menschheit von Christo und ihre Beschlossenheit in ihm. Diese letztere Thatsache ist es offenbar welche den apostolischen Ausdruck 1 Cor. 12, 12 bedingt, gemäss Dem dass wir alle Einer sind in Christo Jesu (vgl. Gal. 3, 28), wogegen die erstere, die Herkunft und Abstammung von ihm, am Deutlichsten dort hervortritt wo der Apostel das Verhältniss Christi zur Gemeinde dem des Mannes zum Weibe und zwar jenem Adams zu dem von ihm genommenen Weibe gleichsetzt (Eph. 5, 25 ff.). Hier einigt sich

der eine Gedanke, dass die Gemeinde der Leib des Herrn, mit dem andren, dass sie die Braut, ja das mit ihm ehelich verbundene Weib ist, als solches gleich dem ersten Weibe von dem Adam genommen mit dem sie Ein Fleisch werden soll: „wir sind Glieder seines Leibes“ — ein Mysterium, in welchem das Abbild und Vorbild der ersten Ehe sich erfüllt (Eph. 5, 30—32). Und als Leib des Herrn bezeichnet der Apostel die Gemeinde nach Massgabe Dessen dass er den Männern sagt, sie sollen ihre Weiber lieben als ihre eignen Leiber: „wer sein Weib liebt, Der liebt sich selbst, denn Niemand hat jemals sein eignes Fleisch gehasst, sondern er nährt und wärmt es, wie auch Christus die Gemeinde“ (Eph. 5, 28, 29). Da nun andrerseits die neutestamentliche Gemeinde erfüllungsgeschichtlich und leibhaftig sein soll was die alttestamentliche vorbildlich, so begreift sich dass die Gemeinde Jesu das Volk Gottes, das Volk des Eigenthums genannt wird (s. o.), wobei sich von selbst versteht dass hier die nationale Schranke dahinfällt (Gal. 3, 28; Col. 3, 11); sowie zugleich daraus und nicht minder aus den vorhin angegebenen Bezeichnungen sich erklärt dass sie die Wohnstätte, der Tempel Gottes ist (Eph. 2, 21, 22), aus lebendigen Steinen bestehend und sich erbauend (vgl. 1 Petr. 2, 5). Hiermit sind uns endlich auch die erforderlichen Momente gegeben um die Bezeichnung Gottesreich oder Himmelreich mit jener der Gemeinde Jesu zu combiniren, ohne dass wir dieselben umdeswillen ihrer Bedeutung nach gleichsetzen, oder in dem ersteren Ausdruck eine vollständige Angabe des Wesens der Gemeinde zu finden wähnen. Die Eigenthümlichkeit der Stellung Israels, des auserwählten Volkes, zu seinem Gott als König dieses Volkes bedingte die gleiche Bezeichnung der durch das Kommen des Heilsgottes zu seinem Volke zu vollendenden Heils- und Reichsgemeinschaft mit dem Namen *βασιλεία τοῦ θεοῦ* oder *τῶν οὐρανῶν*. Und wiederum die Eigenthümlichkeit der Stellung Israels, wornach in ihm der Reichsgedanke eines Gotte angehörigen, von ihm regierten Volkes einerseits sich verwirklicht hat, andererseits mit der Zukunft des Heilsgottes sich verwirklichen soll, bedingte die vor Augen liegende Thatsache, dass dieses Königreich Gottes im A. T. bald

als ein gegenwärtig vorhandenes bald als ein zukünftig zu vollendendes erscheint: Jahve ist der König seines Volks (vgl. Jes. 44, 6), König in Ewigkeit (vgl. Ps. 10, 16), aber das Gebet der Gläubigen geht zugleich darauf dass der König der Ehren einziehe (vgl. Ps. 24, 9, 10). Da nun der Abschluss des heilsgeschichtlichen Werdens auch mit dem erstmaligen Gekommensein des Heilsgottes noch nicht erreicht ist, so verstehen wir daraus — worauf schon früher (§. 37, 7) bei der Lehre von Christi Erhöhung hingewiesen werden musste — dass der gleiche Wechsel der Darstellung auch im N. T. begegnet: Christi Kommen fällt zusammen mit dem Kommen des Reiches (vgl. Mtth. 3, 2, 11), seine Gewaltübung über die Dämonen ist der Thatbeweis für das Gekommensein des Reiches Gottes (Mtth. 12, 28 vgl. Luc. 17, 21), so dass nicht erst zukünftig sondern jetzt schon Gewaltthuende es an sich reissen (Mtth. 11, 12 vgl. 21, 31), und jede Bekehrung als eine Versetzung bezeichnet werden kann aus der Obmacht der Finsterniss in das Reich des Sohnes (Col. 1, 14); aber nichtsdestoweniger lehrt Der, welcher auch unter der Dornenkrone schon König war (Joh. 18, 37), seine Jünger allewege beten ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου (Mtth. 6, 10), und jene Gleichnisse vom Himmelreiche, welche bei Matth. c. 13 zusammengestellt sind, zeigen uns das Reich Gottes ebenso als gekommen wie zugleich als in steter Verwirklichung bis ans Ende hin begriffen. Damit stimmt nun aber völlig überein, dass Christus auf der einen Seite erscheint als ὁ ἔχων τὴν νύμφην (Joh. 3, 29), ja als ehelich mit ihr verbunden (Eph. 5, 31, 32), darum sein Einkommen in die Welt als ein Kommen zur Hochzeit (Mtth. 22, 1 ff.), und dass doch auf der andern Seite die Gemeinde als die Braut sich erst noch schmückt um den kommenden Bräutigam würdig zu empfangen (vgl. 2 Cor. 11, 2 mit Apoc. 21, 2 und Mtth. 25, 1 ff.), und erst am Ende die Hochzeit des Lammes mit seiner Braut begangen werden wird (Apoc. 19, 7, 9). Daraus erklärt sich denn auch und erscheint als weitere Parallele dass die Bezeichnung der Gemeinde als Behausung und Tempel Gottes, als Füllort Christi u. dergl. die Erwartung nicht ausschliesst, dass doch erst am Ende die Hütte Gottes bei den Menschen sein, dass er alsdann bei ihnen wohnen und sie sein Volk sein wer-

den (Apoc. 21, 3): eine allmähliche Steigerung der Einwohnung Gottes, welche dem früher über die *unio mystica* Gesagten entspricht. Im Uebrigen wird es für Die welche unsren früheren Erörterungen über das Wesen Gottes gefolgt sind kaum nöthig sein die Behauptung noch besonders abzulehnen, dass der Gedanke des Reiches Gottes der Inhalt des göttlichen Selbstzweckes sei (Ritschl), ein schriftwidriges Comment, welches mit anderwärts besprochenen Irrthümern in der Gotteslehre zusammenhängt. Wir halten das εἰς αὐτὸν τα πάντα (Rom. 11, 36) fest als in dem Reiche Gottes, kraft der Liebe Gottes, als Zweck Gottes, sich verwirklichend, ohne in jene falsche Gleichsetzung, die das Wesen Gottes zerstört, zu bewilligen.

5. Wir sind nun in der Lage, das Wesen der Kirche als derjenigen Gemeinde von welcher all die genannten Prädikate gelten dogmatisch zu bestimmen und hierbei auf unsre frühere Bezeichnung der Menschheit Gottes als Object-Subject des Werdens zurückzukommen. Denn zunächst dürfen wir im Hinblick darauf, dass die Gemeinde von Christo genommen ist wie das Weib vom Manne und dass ihre Glieder sich zu ihm verhalten wie die Reben zum Weinstock, den Ausdruck neuerdings für gerechtfertigt erachten, dass sie Object des Werdens und zwar dieses immer zuerst sei, mag auch zeitlich ungeschieden die Subjectheit des Werdens, der Selbstvollzug desselben, sofort an jenes passive Werden sich anschliessen. Es liegt auch am Tage, dass an diesem Verhältniss der Passivität zur Activität, an dieser zwar nicht zeitlichen aber sachlichen Priorität des Objectseins, gar Nichts dadurch geändert wird, dass darnach immer die Gemeinde selbst durch Handhabung der Gnadenmittel den Vollzug des Werdens an ihrem Theile bewirkt. Denn sie muss allewege zuvor Subject geworden, mithin Object gewesen sein und bleiben, um solche Thätigkeit üben zu können; wie wir Dieses ja im Allgemeinen früher bei dem Uebergang von der Berufung zur Rechtfertigung und Erneuerung erkannt haben. Nur wird man um jede Unklarheit hierbei zu beseitigen der üblichen Vorstellung zu entsagen haben, dass die Kirche überhaupt erst mit der Ausgiessung des h. Geistes am ersten Pfingstfeste ins Leben getreten sei. Der gottmenschliche Heilsmittler ist auch schon

während seiner Erlöserarbeit in Niedrigkeit nicht ohne eine Gemeinde gewesen, die von ihm her ihren Ursprung nahm gleichwie die Reben aus dem Weinstocke; und auch an der entsprechenden Subjectheit hat es dieser so entstandenen Gemeinde schon in jener Zeit nicht gefehlt (vgl. Mtth. 10, 5 ff., Luc. 10, 1 ff.). Späterhin aber als der Geist der Pfingsten über die erste Gemeinde ausgegossen war und die Sendboten des Evangeliums in Kraft dieses Geistes Gemeinden gründeten, war es eben doch wie wir wissen der verklärte Heilsmittler, welcher durch sie wirkte (vgl. §. 38, 2, 3), nämlich im h. Geiste, so dass also hierin ein Wesensunterschied zwischen dem späteren und dem früheren Werden der Gemeinde nicht besteht. Der Unterschied knüpft sich vielmehr zunächst daran, dass es erst der Verklärung und Vollendung Christi bedurfte um das Vollmass der Erlösungsgaben der Gemeinde mitzutheilen (vgl. §. 37, 5), und folgeweise daran, dass während des irdischen Erlöserlebens Jesu seine Gemeinde noch nicht zu jener relativen Selbständigkeit entlassen war deren sie mit dem pfingstlichen Empfang des h. Geistes theilhaftig wurde. Das Eine bedingt innerlich und nothwendig das Andere: noch war in der Zeit vor Christi Verklärung die Gemeinde seiner Gläubigen mit ihm persönlich so verbunden, dass jenes *αὐτομάτως καρποφορεῖν* (vgl. Mrc. 4, 28) sich nicht wie nachmals vollziehen konnte. Aber unbeschadet dieses bedeutsamen Unterschiedes, der nun doch die hergebrachte Auffassung von dem ersten Pfingstfest als dem Geburtstage der christlichen Kirche uns wiederum näher bringt, steht in alle Wege Dieses fest, dass die Gemeinde zwar sachlich zunächst aber niemals allein Object, sondern immer zugleich, in welchem Masse auch, Subject des Werdens sei, Subject nämlich insofern, als sie jener Heilsfactoren durch welche sie geworden nun ihrerseits behufs ferneren Werdens sich bedient. Sie ist es die als von dem Heilsmittler für sich gewonnen und ihm gleichsam ehelich verbunden diesem ihrem Herrn Kinder gebiert (vgl. Gal. 4, 26; 2 Joh. 13; auch 1 Pet. 5, 13); die von Christo dem Haupte influirt gemäss der Wirksamkeit in dem Masse eines jeden einzelnen Theiles das Wachsthum des Leibes zu seiner selbst Er-

bauung vollzieht (Eph. 4, 16). Eben diese letztere Schriftstelle sammt ihren sonstigen Parallelen (Eph. 2, 21, 22; Col. 2, 19) zeigt uns nun auch so deutlich wie möglich, dass die sonderliche Selbstthätigkeit um die es sich hier handelt, der Gebrauch der Heilsfactoren, der Gnadenmittel, hineinfällt in diejenige Activität, wie wir sie überhaupt dem Subjecte des christlichen Werdens behufs seiner Selbstvollendung zuzuschreiben hatten. Das heisst, diese nach einer bestimmten Seite hin gerichtete Selbstthätigkeit ist durchaus ethisch geartet, in ethisch freier Weise begründet, nicht durch ein specielles Mandat geordnet, ohne welches etwa die Kirche im Uebrigen sein könnte was sie ist. Oder wenn man einmal Dessen gedenkt dass sie die Gnadenmittel im Auftrag ihres Herrn gebraucht, so will daran erinnert sein, dass auch ihr ethisches Leben, ihre Selbstbethätigung überhaupt unter dem Gesichtspunkt des göttlichen Willens betrachtet werden kann, ohne damit die ethische Freiheit und subjective Nothwendigkeit des Selbstvollzugs auszuschliessen. Wie das neu geborene, nun ein relativ selbständiges Dasein führende Kind instinctiv sich hinwendet zu seiner Mutter Brust, um behufs seiner Selbstentwickelung Nahrung von ihr zu empfangen, so kann die Gemeinde als aus Christo gewordene nicht umhin, behufs ihrer Ausgestaltung aus dem Lebensquell zu schöpfen woraus sie stammt, d. h. die Gnadenmittel in ethisch-freier, ebendarum aber schlechthin nothwendiger Weise mit der Tendenz wachsender Selbstvollendung zu handhaben. Wir dürfen hiernach die Kirche, conform der *ecclesia proprie dicta* im 7. Artikel der A. Confession, bezeichnen als die aus Christo gewordene und an ihn gläubige Gemeinde, welche behufs ihres ferneren Werdens der Gnadenmittel durch die sie geworden sich bedient. Und es versteht sich nun von selbst, dass jener relativische Zusatz des Bekenntnisses: *in qua evangelium recte docetur* u. s. w., nicht etwa als *nota specifica* hinzutritt zu der generell gemeinten *congregatio sanctorum* — als gäbe es irgendwo auf Erden auch Gemeinschaften Heiliger in denen die Gnadenmittel nicht verwaltet würden — sondern nur ausdrückt was unter allen Umständen innerhalb solcher Gemeinschaft und durch dieselbe geschieht.

6. Des gewonnenen Gedankens, was es um die Kirche in ihrem Wesen sei, haben wir uns weiterhin nach verschiedenen Seiten hin zu versichern und ihn vor etwaigen Missverständnissen oder Einreden zu schützen. Wenn Christus auf das im Namen der Jünger, an welche die Frage des Herrn ergangen war (Matth. 16, 13, 15), abgelegte Bekenntniss Petri: *σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος*, antwortet: „Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeinde", so vergleicht sich der Gedanke am Meisten jener Aeusserung Pauli, wo er zu den kleinasiatischen Christen an welche der s. g. Epheserbrief gerichtet ist sagt, sie seien „Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, erbaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist" (Eph. 2, 19, 20). Denn dass unter dem Fels dort nicht das Bekenntniss Petri gemeint ist, geschweige denn Christus selbst, versteht sich von selbst: beide Male sind es Personen welche den Grund der Gemeinde bilden, dort Petrus welcher im Namen der andern Apostel das Bekenntniss zu Christo abgelegt, hier die Apostel und Propheten. Die Vorstellung, als handle sichs um irgend welche gesetzliche Institution oder Gründung der Kirche, liegt hinter uns: was wir jenen Stellen entnehmen, Das ist zunächst die mit unserm bisherigen Ergebniss übereinstimmende Thatsache, dass es Personen sind, woraus die Kirche bis in ihre Grundlage hinein besteht; denn die *πέτρα* ist Petrus, das *θεμέλιον* sind die Apostel, so zwar dass jener wie diese selbst zur Gemeinde gehören. Petrus ist der Fels, die Apostel und Propheten sind der Grund der darüber zu erbauenden Gemeinde, nicht als gesetzlich dazu berufene, sondern insofern in ihnen zunächst das Wesen der Gemeinde sich verwirklicht hat, Object-Subject der aus Christo herauswirkenden Gnade zu sein: nicht bloss aus dem Heilsmittler geworden zu sein, sondern nun auch behufs spontanen Werdens sich ihm zuzuwenden. Oder wäre das Bekenntniss, welches Petrus als Repräsentant und Mund der mit ihm gefragten Jünger zu Jesu als dem Christ abgelegt hat, eine Leistung die den Apostel als solchen charakterisirte, und eine Bedingung welche zu erfüllen nur ihm obläge? Dieses ist ebenso wenig der Fall, als

das Binden und Lösen, welches Christus dem mit den Schlüsseln des Himmelreichs Betrauten zueignet, den Aposteln allein, geschweige dem Petrus allein zukommt, da ja augensichtlich in der andern Stelle (Matth. 18, 18) wo das Binden und Lösen begegnet von dem Verhältniss des Bruders zum Bruder (vgl. v. 15) die Rede ist, das ὑμῖν also v. 18 gemäss dem Zusammenhange mit v. 17 ebenso wenig den Aposteln als solchen und allein gelten kann als das λέγω ὑμῖν v. 19 mit seiner Zusage der Gebetserhörung nur die Apostel im Auge hat. Petrus ist der Fels der Kirche, mit ihm sind die Apostel als in gleichem Verhältniss des Glaubens und Bekenntnisses zu Christo stehend der Grundbau der Kirche, denen Hadespforten, dieses denkbar Festeste, an Festigkeit nicht prävaliren werden. Dem Petrus sind, gemäss der ihm eignenden Qualität, die Schlüssel des Himmelreichs gegeben, in dem Sinne in welchem das folgende Binden und Lösen den Ausdruck fassen heisst. Hiernach ist (vgl. das Nähere Ztschr. f. Pr. u. K. 1865, I, S. 136 ff.) daran nicht zu denken, dass Petrus als Pförtner des Himmelreichs bezeichnet werde, sondern bezeichnet wird er damit als Solcher der über das Himmelreich Macht hat, in der Weise nämlich wie das folgende Binden und Lösen es aussagt. Solch Binden und Lösen aber wird sich, dem griechischen Sprachgebrauch gemäss (vgl. Plutarch. Pericles 16; Josephus, bell. Jud. 1, 5, 2), ohne dass die neutralen Relativa ὅσα ἐὰν und ὃ ἐὰν daran irre machen könnten, und wie Dieses überdem der Zusammenhang zwischen Mtth. 18, 18 und 17 gebieterisch fordert, auf Personen beziehen, über welche dem Petrus mit Rücksicht auf das Himmelreich Obmacht verliehen wird zu ihrem Heil oder Unheil. Von Sündenbehaltung und Sündenerlass ist daher zunächst keine Rede, zumal δεῖν nirgend in ersterer Bedeutung sich nachweisen lässt, noch weniger freilich von einem Verbieten und Erlauben unter himmlischer Sanction des so Geordneten — ein unter allen Umständen unbrauchbarer, dem Sprachgebrauch nicht nur sondern auch dem Wesen des N. T. widersprechender Gedanke — sondern gemäss dem sonst allein nachweisbaren Sprachgebrauch von Machtbefugniss über Personen, nämlich hier wo von der βασιλεία τῶν οὐρανῶν die Rede war

hinsichtlich ihres Antheilhabens an dem Himmelreich. Und aus Mtth. 18, 18 ersehen wir nun eben dass solche Machtbefugniss gar nicht den Aposteln allein und als solchen eignet, geschweige denn nur dem Petrus. Hiermit sind wir nun vollständig in den Zusammenhang unsrer bisherigen Erörterung über das Wesen der Kirche zurückversetzt; denn wenn selbstverständlich allein durch die Handhabung der Gnadenmittel die Theilhaberschaft an dem Himmelreiche bedingt ist, diese Gnadenmittel aber in der Hand Derer sind welche Object-Subject des geistlichen Werdens geworden, so ist damit Alles gegeben was wir zum Verständniss jener Herrnworte gebrauchen. Nicht minder ordnet sich diesem Verständniss ein was wir den bereits oben berührten apostolischen Aussagen über die Kirche als den Leib Christi nach derselben Seite hin zu entnehmen haben. Das Ganze der Gemeinde bildet den Leib Christi, und jeder Einzelne ist an seinem Theile Glied dieses Leibes, mit der ihm entsprechenden Function betraut. Nichts würde dem apostolischen Gedanken mehr widersprechen als die Vorstellung, dass einige Glieder der Kirche Subject ihrer auf Selbsterbauung gerichteten Thätigkeit seien, andere — etwa die Mehrheit — bloss zu bearbeitendes Object; sondern alle tragen mit ihren mancherlei Functionen zum Wohle des Ganzen bei, und wenn in der Reihe der Gaben durch welche diese Functionen sich vollziehen Unterschiede sich finden, kraft deren die einen den andern voranstehen (vgl. 1 Cor. 13, 28; Eph. 4, 11), so sind doch diese Unterschiede ebendarum keine specifischen. In Christo sind zunächst alle Unterschiede, auch die socialen, nationalen, geschlechtlichen, aufgehoben: „ihr seid allzumal Einer in Christo Jesu" (Gal. 3, 28); und wenn nun diese Unterschiede, die natürlichen wie die geistlichen, innerhalb der christlichen Gemeinschaft wiederkehren, so geschieht Dieses unbeschadet jener Einheit in Gestalt mannigfaltiger Gaben, kraft deren jeder Einzelne für das Ganze mitthätig ist (vgl. 1 Cor. 12, 25; 14, 26; Eph. 4, 12). Hier wird vollends klar was bei Erwägung jener Herrnworte uns entgegentrat, dass von einer amtlichen Einsetzung der Apostel gegenüber der Kirche, zur Herstellung derselben, nicht geredet werden darf, sondern auch diese

Apostel sind Glieder der Kirche, hierin allen andern gleichstehend, wenn auch sonderliche Glieder, weil mit sonderlichen Gaben ausgerüstet. Dass man aber Glied der Kirche ist, an seinem Theile als Glied den Leib constituirend, Das ist Gottes Gnadengeschenk; und wiederum dass es darunter Träger sonderlicher Functionen giebt, apostolischer, prophetischer u. s. w., Das ist auch Gottes Gnadengabe und mit Nichten gesetzliche Institution: „Aufgefahren zur Höhe (ὁ *Χριστὸς*) *ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις*“ (Eph. 4, 8) — diesen Gaben subsumiren sich die V. 11 genannten Apostel, Propheten u. s. w. Endlich gewahren wir, wie die verschiedenen Momente, die in den Gleichnissen vom Himmelreiche (Mtth. 13) hervortreten, ebenfalls der gefundenen Wesensbestimmung der Kirche sich einordnen; denn es bedarf ja nur der Erinnerung, dass die jeweilige Aussage *ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* u. Dergl. das Wesen des Reiches nicht erschöpfen, sondern immer nach einer bestimmten Seite hin zum Ausdruck bringen will. Haben wir früher der einen Aussage, dass die Gemeinde Jesu aus Christo herausgezeugt sei, die andere als gleichwerthig an die Seite gestellt, dass sie durch Hineinbildung der Erlösungskräfte in den natürlichen Kosmos entstehe, so entspricht Dem das erste Gleichniss von dem guten, mit sich identischen Samen und dem vierfachen Acker (Mtth. 13, 1—9) ein Gleichniss welches dann seine Ergänzung empfängt durch das zweite (Mtth. 13, 24—30), das den verschiedenartigen Ertrag der Aussaat auf einen weiteren Factor zurückführt, den Unkrautsamen neben dem guten Samen. Aber man sieht daraus zugleich, dass beide Gleichnisse über das Wesen der Kirche, worauf wir bis jetzt allein reflectirten, noch hinausweisen auf ihren concreten, thatsächlichen Bestand, von welchem erst hernach die Rede sein wird; gleichwie auch das letzte Gleichniss von dem Netz und den verschiedenartigen Fischen (Mtth. 13, 47—50) dieses verschiedene Resultat der missionirenden Thätigkeit im Auge hat. Aehnlich wie jene beiden ersten verhalten sich auch die übrigen Gleichnisse, vom Senfkorn und vom Sauerteig (Mtth. 13, 31—33), von dem Schatz im Acker und von der kostbaren Perle (Mtth. 13, 44—46) ergänzend zu einander, indem das erstere Paar die Weise des

Wachsthums und der Durchsetzung des Reiches Gottes, das andere Paar die Weise wie dessen als eines Gutes der Einzelne theilhaftig wird doppelseitig zum Ausdruck bringt. Endlich tritt die relative Selbständigkeit der Entwickelung in jenem schon oben berührten, nur von Markus überlieferten (4, 26—29) Gleichniss hervor, von dem Samen welcher auf das Land ausgestreut nun selbstwüchsig sich entfaltet und Frucht bringt. All diese Gleichnisse aber von dem Reiche Gottes sind nicht minder wie jene von dem Weinberg den sein Herr an Arbeiter verdingte (Matth. 21, 33 ff.), oder von dem Weinberg in welchen derselbe zu verschiedenen Tagesstunden Arbeiter berief (Mtth. 20, 1 ff.), oder von der Hochzeit des königlichen Sohnes an welcher die zunächst Geladenen nicht theilnehmen mochten (Mtth. 22, 1 ff. vgl. mit Luc. 14, 16 ff.), ein deutlicher Beweis für die bereits constatirte Thatsache, dass das Reich Gottes als gegenwärtiges und zukünftiges zugleich gedacht sein will (vgl. auch Mtth. 21, 43).

7. Der bisherigen Darstellung von dem Wesen der Kirche dürfen wir schlüsslich eine Reihe von Consequenzen entnehmen, die zwar nichts schlechthin Neues zu jener Darstellung hinzubringen, aber verdeutlichen was thatsächlich darin enthalten ist. Das Allernächste ist offenbar die von selbst sich darbietende Folgerung, dass diese Kirche nur Eine und als solche eine allgemeine sei — ebendarum weil sie der Leib Christi und die Braut Christi ist. Wo immer Menschen Gottes das geistliche Werden in receptiver und spontaner Weise verwirklichend sich finden, da gehören sie zu dem einheitlichen Geschlechte das der Erlöser aus sich herausgezeugt hat, der Einen Menschheit Gottes auf welche der Erlösungsrathschluss hinzielt. Ebenso klar ist, dass zu dieser Menschheit, zur Kirche in ihrem Wesen, Niemand gehört, es sei denn dass er Object-Subject des geistlichen Werdens in dem angegebenen Sinne ist, ein von dem Safte des Weinstocks durchdrungener Rebe, ein lebendiges Glied an dem Leibe Christi. Man darf sich von diesem sicheren Resultate feststehender Voraussetzungen nicht durch Querfragen abdrängen lassen, wie etwa jene, was es um die Gliedschaft Derjenigen sei welche noch nicht

oder nicht für immer dem Leibe Christi als lebendige Glieder angehören; oder wie es sich verhalte mit den unmündigen, neugetauften Kindern, denen die eigentliche Subjectheit des Werdens doch noch nicht zugeschrieben werden könne. Denn dort wirft man uns nur die zeitliche Entwickelung in den Weg, welche spontaner Weise sich vollziehend ein positives oder negatives Resultat haben kann, ohne dass dem Wesensbestand selbst damit präjudicirt würde: wenn nach endgiltigem, absolutem Urtheil Menschen zur Gemeinde Gottes gehören oder nicht gehören, welche jetzt noch nicht oder künftig nicht mehr Glieder derselben sind und sein werden, so hebt Das die Wahrheit der zeitlichen Betrachtung nicht auf, dass sie es jetzt nicht oder jetzt doch sind. Und wenn irgend geistlicher Empfang Statt findet ohne irgendwie geistliche Selbstthätigkeit zu provociren, und Niemand selig werden kann ohne dass er zu Christo sich hinwendet, so werden wir auch in den neugetauften Kindern keine blosse Objectheit des Werdens zu statuiren haben. Aber Nichts kann irriger sein, als nun etwa die Gesammtheit der Getauften der Kirche in ihrem Wesen gleichzusetzen — ein zwiefacher Irrthum, einmal insofern, als die Taufe an sich, auch wo sie in rechter Weise gehandhabt und empfangen wurde, keine Gewähr dafür bietet dass der Getaufte spontaner Weise an Christo hange, und dann insofern, als Wiedergeburt und Bekehrung mit Nichten an den Empfang der Taufe gebunden sind. So gewiss aber die Kirche nach ihrem Wesensbestande genommen lediglich aus lebendigen, niemals zugleich aus abgestorbenen und nur scheinbaren Gliedern des Leibes Christi besteht, so wäre es doch thöricht diese wesentliche Kirche als die unsichtbare Kirche zu bezeichnen, etwa gar in dem Sinne dass nun aus dieser unsichtbaren Kirche die sichtbare hervorgehe. Wie sollte denn die Kirche unsichtbar sein, zu deren Wesen es gehört dass sie die Gnadenmittel behufs ihres intensiven und extensiven Wachsthums handhabe? Oder mit welchem Rechte dürfte man der Augustana imputiren, dass sie bei der *ecclesia proprie dicta* des 7. Artikels, welche niemals ohne Verwaltung der Gnadenmittel ist, an die *ecclesia invisibilis* denke? Wir werden auf einem ganz andern Punkte zu dieser

und zu dem relativen Rechte solcher Bezeichnung zurückgeführt werden. Dagegen liegt nun die Heilsnothwendigkeit der Mitgliedschaft an jener Einen und allgemeinen Kirche, die Unmöglichkeit ausser derselben selig zu werden am Tage, nicht minder wie ihre Heiligkeit und Irrthumsfreiheit. Denn sie ist es und keine andere, welche die Gnadenmittel, ohne die Niemand des Heiles theilhaftig wird, in Action setzt — dabei bleibt es, wie wir späterhin sehen werden, auch wenn in der organisirten Kirche Ungläubige die Heilsfactoren vermitteln. Und selig werden heisst eben doch nichts Anderes, als in den Leib Christi, eben damit in ihn, eingefügt werden und diesem Leibe als lebendiges Glied desselben verbunden bleiben. Andrerseits ist diese Gemeinde zweifellos heilig, für Gott aus der natürlich-sündlichen Welt in Christo, aus welchem sie geworden und an dem sie hangt, besondert, wie viel Sünde und Fehl ihr im Uebrigen noch anklebe nach Massgabe Dessen was früher über das Vorhandensein des alten Menschen in dem Gläubigen und über die Allmählichkeit der Erneuerung gesagt wurde. Und irrthumsfrei, unfehlbar ist sie in demselben Sinne und innerhalb derselben Schranke wornach sie heilig ist, bei allem Irrthum, der nicht bloss in natürlichen Dingen, sondern auch in geistlichen nach Seiten des Verständnisses ihr jeweilig noch anhängen möge: *στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* (1 Tim. 3, 15), als mit Christo, der persönlichen und leibhaftigen Wahrheit, verbunden sowohl die Säule auf welcher die Heilswahrheit für die Welt stetig und sichtlich emporragt (vgl. Phil. 2, 15 ff.), wie auch die feste Grundlage auf welcher sie ihren unentwegten Bestand hat. Die Anerkennung aller dieser Prädikate, welche der Kirche in ihrem Wesen eignen, befähigt uns zugleich den Thorheiten und Karikaturen auf den Grund zu sehen, welche im Laufe der Zeit an die desfallsigen Glaubensrealitäten sich angeschlossen haben.

§. 44. Die wesentliche Kirche hat zu keiner Zeit existirt ohne in die Erscheinung zu treten und irgendwie äusserlich sich zu organisiren; aber indem sie Dieses thut mischen sich ihr, wiederum zeitlich ungeschieden, Elemente

bei welche nicht zu ihrem Wesensbestande gehören. Die Kirche charakterisirt sich in dieser ihrer Erscheinung als die Sammlung der Berufenen welche irgendwie durch die Gnadenmittel erreicht irgendwie zu Christo als Heilsmittler sich bekennen. Die mannigfachen Aemter, welche zufolge und behufs der Organisation der Kirche fixirt und gewissen Amtsträgern zugewiesen werden, bemessen sich rücksichtlich ihrer Nothwendigkeit und in ihrer Ausgestaltung nach den Existenzbedingungen der Gemeinde, welche dadurch gemäss dem jeweiligen Bedürfniss gesichert werden; ihre gesetzliche Einrichtung entspricht nur insoweit dem Begriffe der Kirche, als sie auf dem Grunde evangelischer Freiheit beruht und dabei unvergessen bleibt dass jedes wirkliche Glied der Kirche seine Gabe empfängt zur Bethätigung für das Ganze. Wenn in Folge der gemeindlichen Organisation auch Solche die Gnadenmittel verwalten welche nicht zur wesentlichen Kirche gehören, so bleibt hierbei diese doch immer das eigentliche Subject von welchem jene Thätigkeit ausgeht. Durch Reflexion auf die wirklichen Glieder des Leibes Christi inmitten der äusserlich erscheinenden und organisirten Kirche, überhaupt auf diejenigen Momente der Kirche die ihrer Natur nach nur Gegenstand geistlicher, nicht natürlicher Erfahrung sind, ergiebt sich die Vorstellung der unsichtbaren Kirche, die nur in diesem Gegensatze berechtigt und dem Ausdruck nach nicht ohne Bedenken ist Mit der Scheidung der organisirten Kirchen von einander auf Grund verschiedener Bekenntnisse ist die Einheit der Kirche nicht aufgehoben, welch letztere überall da besteht wo die Gnadenmittel gehandhabt und Menschen Gottes dadurch erzeugt werden.

1. Die Unterscheidung zwischen der Kirche in ihrem Wesen und in ihrer Erscheinung, worauf zunächst unsre Aufmerksamkeit

hier gerichtet sein muss, ist nicht bloss von theoretischer Wichtigkeit, der christlichen Gnosis dienend welche dieser Glaubensrealität in ihrer mannigfachen Ausgestaltung sich bemächtigen will, sondern auch von hoher praktischer Bedeutung, insofern namentlich in Zeiten kirchlicher Spaltung und Verwirrung für das christliche Gewissen sehr viel darauf ankommt das Eine mit dem Andern nicht zu vermischen, aber auch von dem Andern nicht fälschlich zu trennen. Thörichte Scheidungen zwischen Kirche und Reich Gottes, wie sie neuerdings vollzogen worden sind, unziemliche Inanspruchnahme des Prädikates Kirche als ausschliesslich competirenden von Seiten einzelner Confessionen, Separationen auf Grund der Unfähigkeit das Dasein der wesentlichen Kirche inmitten der organisirten zu erkennen — alles Dieses, worauf man ja nur hinzudeuten braucht, lässt uns erkennen, was hier auf dem Spiele steht und wie sehr wir Ursache haben den eingeschlagenen Gang nach Massgabe seiner bisherigen Richtung und Norm wohlbedächtig fortzusetzen. Nach Massgabe seiner bisherigen Richtung: denn so liegen die Dinge doch nicht wie man wohl öfter gesagt hat, dass der Kirchenbegriff das principiell über die Lehre Entscheidende sei und daher das in den früheren Theilen der Dogmatik Erörterte thatsächlich vielmehr seinen Charakter durch das Lehrstück von der Kirche empfange als umgekehrt. Wir haben ja bereits in der bisherigen Darstellung dieses Lehrstücks gesehen, wie ganz und gar die Auffassung desselben von dem Verständniss des Erlösungswerkes und seiner Auswirkung abhängt, und wie daher an unserm Orte die Differenz jenes Verständnisses zu Tage tritt. Im Uebrigen werden wir, obschon der hier auf Schritt und Tritt begegnenden praktischen Fragen uns vollkommen bewusst, der Aufgabe auch jetzt treu zu bleiben haben, unbeirrt von jeder unmittelbar praktischen Tendenz dem schriftgemässen Glauben der Gemeinde, wie wir ihn verstehen, erkenntnissmässigen Ausdruck zu geben.

2. Es ist eine Thatsache zweifelloser geistlicher Erfahrung an der bestimmten kirchlichen Gemeinschaft welcher der einzelne Gläubige angehört, dass dieselbe nicht bloss aus solchen Gliedern besteht welche als Object-Subject geistlichen Werdens den Leib

des Herrn constituiren. Und was sich als solche Thatsache Jedwedem aufdrängt, Das liegt ebenso klar in dem urkundlichen Schriftzeugniss vor, nicht bloss als Factum, z. B. in der ersten Jüngergemeinde, die einen Judas Ischarioth unter sich hatte, sondern auch als Lehraussage, wie etwa in den Gleichnissen des Herrn vom Weizen und Unkraut, von den guten und schlimmen Fischen, oder in dem apostolischen Wort von den verschiedenwerthigen Gefässen eines und desselben Hauses (2 Tim. 2, 20). Vonvornherein steht uns fest dass mit dieser Thatsache das Ergebniss unserer bisherigen Untersuchung über das Wesen der Kirche nicht umgestossen werden kann, sondern dass es sich nur darum handelt, das Verhältniss jener andern Thatsache zu der ersteren zu finden und die Bedingungen ihrer Existenz zu begreifen. Oft genug freilich ist es geschehen, dass man der zweiten Thatsache zu Liebe die erstere geschädigt oder beseitigt hat: jene gröbliche Art scheinbar widereinander stehende Realitäten miteinander auszugleichen, die auch auf andern Gebieten der Dogmatik viel Unheil angerichtet hat. Gewiss haben wir Grund, nach dem Vorgang der Apostel, insbesondere des Paulus, die einzelnen Cötus Berufener welche solchem Rufe irgendwie Folge geleistet und mit den Gläubigen sich zusammengethan haben als ἐκκλησίαι zu bezeichnen: aber wir weisen die Consequenz zurück dass nun die Kirche ihrem Wesen nach aus der Gesammtheit der Berufenen oder auch der Getauften bestünde, und dass die abgestorbenen Glieder ebenso zu dem Leibe Christi gehörten wie die lebendigen. Solch eine Annahme widerstritte absolut nicht bloss der Weise und Methode wie wir zu dem Begriffe der Kirche gekommen sind — Das wäre ja noch das Geringere — sondern vor Allem jener Schriftdarstellung, wornach zur Kirche nur gehört wer ein Glied an dem Leibe Christi ist, aus seinem Fleisch und aus seinem Gebein, von seinem Leben durchdrungen, mit der Wirkung des Selbstlebens und einer dem Ganzen dienlichen Function. Und wenn man sich darauf berufen wollte, dass die hölzernen und irdenen Gefässe eines Hauses demselben ebenso nothwendig sind wie die silbernen, die σκεύη εἰς ἀτιμίαν nicht minder wie die εἰς τιμήν (2 Tim. a. a. O.), so wäre Dies eine

falsche Nutzanwendung des gebrauchten Gleichnisses, welcher widerstrebt dass der Apostel darnach — mit einer leisen Modification des vorhergehenden Gedankens — *εὔχρηστον τῷ δεσπότῃ* nur dasjenige Gefäss nennt welches sich gereinigt habe (v. 21), dass ihm daher als zugehörig zu dem Baue Gottes bloss Diejenigen gelten welche des Herrn sind und seinen Namen bekennend zugleich von Ungerechtigkeit sich abkehren (v. 19). Wir lassen es also billig dabei dass die Kirche ihrem Wesen nach aus lebendigen Reben des Weinstockes Jesu Christi bestehe, und suchen nur zum Verständniss zu bringen, wie und warum thatsächlich der kirchlichen Gemeinschaft Solche sich einfügen die keinen Wesensbestandtheil derselben bilden. Diese Thatsache aber wird uns verständlich werden, wenn wir zunächst auf die Nothwendigkeit achten kraft deren die Kirche in die Erscheinung tritt und sich äusserlich organisirt. Eben die Kirche von der wir bisher gehandelt, die Kirche in ihrem Wesen, kann niemals existiren und hat niemals existirt ohne eine bestimmte äussere Form und Gestalt anzunehmen, weil sie allewege nur als Object-Subject des geistlichen Werdens existirt, welches der Bedingungen ihres Werdens nun spontaner Weise sich bedient. Mit Dem was man die sichtbare Kirche im Unterschied von der unsichtbaren Kirche zu nennen pflegt hat Dieses, wie schon oben bemerkt wurde, gar Nichts zu thun: die Betrachtungsweise ist hier eine gänzlich andere, insofern wir lediglich das Wesen der Kirche darauf ansehen dass und wie damit ein bestimmtes äusseres Handeln erscheinender Subjecte verbunden ist. Wer aus Christo herausgeboren sich zu ihm hinwendet, um aus seiner Fülle behufs der Ausgestaltung seines Lebens zu nehmen, Der kann kraft ethischer Nothwendigkeit nicht anders als mit solchem Thun hervortreten, in Gemeinschaft treten und in solcher Gemeinschaft der Heilsfactoren gebrauchen. Denn jene Geburt ist wie wir wissen niemals ohne menschliche Media, wodurch ein Verhältniss des Zeugenden und des Erzeugten zu einander gesetzt wird; zunächst zwischen Christo, dem leibhaftig sichtbaren Heilsmittler, der schon in den Tagen seines Fleisches der wahrhaftige Weinstock war, und seinen Jüngern als den Reben, dann

zwischen diesen unter einander und Solchen die sie weiterhin herbeiführten (vgl. Joh. 1, 41 ff.). Da nun hierbei nach Massgabe unsrer früheren Bestimmungen die menschliche Freiheit concurrirt, kraft deren der Berufene Beides vermag, dem an ihn gelangten göttlichen Rufe Folge zu leisten oder ihm zu widerstreben, so wird die Kirche nicht wohl jemals ohne solche Elemente existiren die zwar durch die Berufung an sie heran und in sie hineingezogen worden sind, aber ohne darum zu ihrem Wesen zu gehören. Also die wesentliche Kirche, welche so lange sie existirt stetig in die Erscheinung treten muss, kommt doch niemals rein als solche zur Erscheinung, sondern allewege verbunden mit solchen Gliedern die entweder noch nicht oder nicht mehr ihr Wesen constituiren. Nun sieht man schon, wie wenig die eine Thatsache der andern widerspricht und wie wenig wir Ursache haben die früher erkannte um der jetzt hinzugekommenen willen zu opfern. Denn gäbe es keine wesentliche Kirche, so würde die treibende Kraft fehlen wodurch die Kirche in die Erscheinung tritt, also auch die Kirche nicht vorhanden sein in welcher andere als nur die Wesensbestandtheile derselben sich finden. Die eine Thatsache statt die andere zu hindern lässt sich vielmehr nur unter Voraussetzung der andern erklären.

3. Ebendarum dürfen wir noch einen Schritt weitergehen und den Schein beseitigen, als wäre es nur eine Unvollkommenheit welche thunlichst abgethan werden könne oder müsse, dass der wesentlichen Kirche andere Elemente als welche ihr Wesen ausmachen beigemischt sind. Wenn Christus das Reich Gottes als solches beschreibt, wo sei es nun in Folge des verschiedenen Bodens sei es wegen des doppelten Samens der Ertrag ein ungleichartiger ist, wenn den Dienern des Hausherrn mit Beziehung darauf die ausdrückliche Weisung gegeben wird: „lasset Beides miteinander wachsen bis zur Ernte“ (Mtth. 13, 30), wie ja auch die faulen Fische erst nach Beendigung des Fischfanges, *ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος* (v. 49), sollen ausgesucht werden, so kann diese Eigenschaft des Himmelreiches doch nicht als eine bloss zufällige oder schlechthin unstatthafte angesehen werden, sondern sie ist ebenso gewiss eine relativ nothwendige, als die

Selbstentscheidung des Berufenen für Christum eine unerlässliche, diese aber nicht ohne die Möglichkeit des Gegentheiles ist. Man wird dabei auch nicht bloss an den einen Punkt zu denken haben der dort in dem Gleichniss (Mtth. 13, 29) seiner Natur gemäss allein hervortreten konnte, „dass man nicht das Unkraut sammelnd zugleich den Weizen mitausraufe“: denn die schlechthinige und bleibende Differenz von ζιζάνια und σῖτος gehört eben nur dem Bilde an, und wenn nach absoluter Betrachtungsweise es allerdings σκεύη εἰς ἀτιμίαν giebt die es sind und bleiben, σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν (Rom. 9, 21, 22), so giebt es nach zeitlicher Anschauung des Werdens, die doch in der That keine unwahre ist, σκεύη εἰς ἀτιμίαν die durch Selbstreinigung σκεύη εἰς τιμήν werden (2 Tim. 2, 21), und umgekehrt. Dieses also muss man noch hinzunehmen, um jenen Befehl des Hausherrn (Mtth. 13, 29) richtig zu deuten: Unkraut von der Art wie es sein wird am Tage der Ernte giebt es einstweilen noch nicht, wenigstens nicht auf dem Standpunkt zeitlichen Werdens und seiner uns allein zugänglichen Betrachtungsweise. Wir können weder noch sollen wir eine Kirche herstellen, die bloss aus lebendigen, selbstthätigen Gliedern des Leibes Christi bestünde; wir haben es als Gottes Willen anzusehen, dass jene Mischung heterogener Elemente in dieser Zeitlichkeit fortbestehe; wie berechtigt auch in andrer Hinsicht die Uebung der Kirchenzucht sein möge, so darf dieselbe doch in keinem Falle dem nach dieser Seite vorliegenden Willen des Herrn widersprechen. Bei solch unlösbarer Verbindung des Wesens der Kirche mit ihrer Dem niemals völlig congruenten Erscheinung erklärt sich nun auch die Schriftthatsache, die wir zuvor nur als solche constatirten, dass den concreten Einzelgemeinschaften Gläubiger und Berufener unbedenklich der Name ἐκκλησία gegeben wird. Diese Kirchen sind nur Etwas, insofern die Kirche sich in ihnen, wennschon ungleichartigen, Ausdruck giebt: und zugleich ist das Streben dahin gerichtet, dass Wesen und Erscheinung sich so viel als möglich entspreche. „Ich habe euch,“ schreibt der Apostel an die Korinther (2 Cor. 11, 2), „verlobt Einem Manne, um eine reine Jungfrau Christo darzustellen:“ die Korinthische Gemeinde würde

nicht Kirche sein, wenn nicht das Erstere wirklich Statt gefunden, und doch bleibt das Andere noch fernerhin bis zur Wiederkunft des Herrn zu vollziehen. Und wenn in der verwandten Stelle Eph. 5, 25 ff. Paulus von der Gemeinde schlechthin redet, für welche Christus sich dahin gegeben, damit er sie heiligte mittelst einer Reinigung durch das Wasserbad im Wort, und mit dem weiteren Zwecke, dass er die Gemeinde sich selbst hinstellte herrlich und makellos, so tritt zwar hier das Wesen der Kirche noch stärker hervor als dort, aber ohne dass von ihrer Erscheinung überhaupt Umgang genommen würde. In den Zuschriften endlich der NTlichen Briefe werden die concreten Einzelgemeinden als Geliebte Gottes, berufene Heilige, Auserwählte u. dgl. angeredet, weil sich den Aposteln begreiflich zunächst diejenige Seite der Gemeinden im Geiste vergegenwärtigte, vermöge deren sie wirklich waren was ihr Name besagt: erst hinterher tritt in den Briefen der Gedanke so oder anders hervor, dass nicht alle Gemeindeglieder sind und nothwendig bleiben werden was die ihnen in ihrer Totalität gegebenen Prädikate besagen (vgl. z. B. 1 Cor. 6, 9 ff. Eph. 5, 5 ff.)

4. Dieses unlösbare Beisammen der wesentlichen und der erscheinenden Kirche, die wir doch Ursache haben sachlich zu unterscheiden, wird sich noch deutlicher darstellen, wenn wir auf den Modus achten wie die Kirche zum Behuf ihrer wesentlichen Lebensbethätigungen sich organisirt und ebendadurch eine bestimmte äussere Gestalt anzunehmen genöthigt ist. Legen wir hier vorerst den Gedanken definitiv bei Seite, als wäre die Kirche von Anfange an oder zu irgend welcher Zeit ein Haufe gleichbegabter und gleichberechtigter Leute gewesen, die alsdann sich schlüssig gemacht hätten die eine oder die andere Function zur Ausübung in der Gemeinde dem einen oder dem andern Gemeindegliede zu „übertragen“. Damit ist der richtige Gedanke der an sich seienden Einheit und Gleichheit schon ins Extrem geschoben und karikirt: so eine unorganisirte Gesellschaft gleichgearteter Glieder, die dann erst durch Uebertragung der verschiedenen Functionen ungleichartig geworden wären, hat es niemals gegeben, sondern die Kirche ist ihrem Wesen nach der Leib des Herrn,

vonvornherein aus einer Mehrheit von Gliedern bestehend, die nicht eine und dieselbe Begabung und darum auch nicht die nämliche Function haben. Aber ebenso bestimmt sagen wir uns auch an dieser Stelle von dem unevangelischen Wahne los, als beruhe jene Organisation auf gesetzlichem Mandate, wie man ja in der That bis zu dem Unverstande fortgeschritten ist, auch sonst im N. T., z. B. in der Bergpredigt, Gesetzesvorschriften Christi zu finden. Wer sich zum Erweise Dessen etwa darauf berufen wollte, dass doch Christus sich ein ἐντέλλεσθαι seinen Jüngern gegenüber beilege (z. B. Joh. 15, 17) und darnach ἐντολαὶ ihnen gegeben habe (z. B. Joh. 13, 34), Der würde damit bloss seine Unfähigkeit documentiren, den Sinn in welchem von einem Gebieten des Herrn überall nur die Rede sein kann zu verstehen. Wir müssen Denen welche glatte und nette „Anweisungen" in der h. Schrift suchen, wornach das Kirchenwesen der NTlichen Gläubigen einzurichten sei, etwa Installationen von Gnadenmittelamtsdienern u. dgl., die vergebliche Jagd nach solchen Schriftstellen überlassen — denn was sie finden an Anordnungen, die selbstverständlich in den ersten christlichen Gemeinden getroffen wurden, fordert ja erst wieder die Frage heraus, ob Das Anordnungen auf gesetzlicher Grundlage seien. Wir unsrerseits halten uns an die Kinderwahrheit, dass Jesus Christus gekommen ist in die Welt die Sünder selig zu machen, zu schenken nicht zu fordern, und dass er zu solchem Behufe auch diejenigen Personen s c h e n k t (Eph. 4, 8, 11) welche die Gnadenmittel weiterhin verwalten sollen zur Förderung und Ausgestaltung seines Leibes. Gewiss wo immer Menschen Gottes geistlicher Weise erzeugt werden, da sind sie Object-Subject des Werdens, die nicht anders können als der Gnadenmittel auch selbstthätig sich zu bedienen; da ist die Kirche Gottes in ihrem Wesen. Aber zugleich damit, ungeschieden hievon, unbeschadet der Einheit und Gleichheit in dem Herrn, schenkt Gott diesen Personen seine verschiedenen Gaben, analog der Ungleichheit der leiblichen Glieder an Gabe und Function; ja die Personen als mannigfach begabte wollen nun selbst wieder als Gaben gewürdigt sein von Seiten der Gemeinschaft welcher sie angehören. In diesem Sinne, ge-

genüber der schlechten Gleichmacherei, wo Jeder Alles sein und thun will, gilt die Frage: „doch nicht alle sind Apostel? nicht alle Propheten? nicht alle Lehrer? nicht alle Kräfte? nicht alle haben Charismen der Heilung? nicht alle reden mit Zungen? nicht alle dolmetschen“ (1 Cor. 12, 29, 30)? Aber wir erinnern auch hier daran, dass nach der Voraussetzung des Apostels jedes Glied der Gemeinde als solches seine Gabe empfangen hat und nur von dieser Voraussetzung aus jene Frage gewürdigt werden kann. Dieses Beides also, die unbedingte sachliche, nämlich ethische Nothwendigkeit, dass in der aus Christo gezeugten Menschheit Gottes die Heilsfactoren behufs ihrer Selbstvollendung gehandhabt werden und dass Gott hiefür sonderliche Gaben und Personen schenkt, trifft zusammen, um die Organisation der Gemeinde in ihren Grundzügen und Grundbedingungen zu realisiren. Wären es auch nur zwei oder drei, die da beisammen sind, so wird schon hier diese Differenz der Gaben sich geltend machen und als von Gott gesetzte Anerkennung fordern. Zugleich aber wird und zwar in dem Masse als die Gemeinschaft sich erweitert, die Gabe und die Function Solcher hervortreten, welche dazu befähigt sind den geordneten Vollzug der differenten Gaben und Bethätigungen in Gang zu bringen und darin zu erhalten, auch Dies nicht auf Grund gesetzlicher Institution, sondern kraft ethischer Nothwendigkeit: *πάντα εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω* (1 Cor. 14, 40). Und gleichwie sogar den Propheten gegenüber, denen doch — anders als bei der Glossolalie — die Geister der Propheten unterthan sind (1 Cor. 14, 32), ein *διακρίνειν* Anderer am Platze ist (1 Cor. 14, 29), so wird überhaupt für den Gebrauch der Gabe, schon um Selbsttäuschung und falschen Anspruch, auch um Unordnung in der Gemeinde zu verhüten, Anerkennung solcher Gabe Seitens der Gemeinschaft in irgend welcher Form eintreten müssen — eine wie immer geartete Legitimation und Berufung für bestimmte in der Gemeinde zu handhabende Functionen und Aemter.

5. Wir verzichten hier gänzlich darauf, etwa den Nachweis einer ursprünglichen Kirchenverfassung, eine Darstellung derselben in den apostolischen Gemeinden geben zu wollen; was

wir allein beabsichtigen, Das ist den wesentlichen Process der Organisation in seiner nothwendigen Bedingtheit von den uns feststehenden Glaubensrealitäten aufzuzeigen. Denn man mag im Uebrigen sehr verschiedener Meinung sein über das für die Organisation der Gemeinde in den verschiedenen Zeiten Erforderliche oder Wünschenswerthe — das Alles geht uns hier gar nicht an, sondern bloss die durch Glauben gesetzten unverrückbaren Bedingungen ihres Werdens, welche bei aller Mannigfaltigkeit der Ausgestaltung dieselben bleiben. Aus diesen Bedingungen des Werdens entnehmen wir, dass und warum bei einzelnen Functionen eine gewisse Stetigkeit persönlich amtlicher Bedienstung von Anfang an eingetreten ist und sich erhalten hat, wogegen bei anderen Functionen Dieses nicht der Fall war. Davon kann ja in Anbetracht sowohl historischer wie dogmatischer Gründe gar nicht die Rede sein, dass Kirche überhaupt nur existire, wenn und so lange amtlich berufene Diener des Wortes oder gar Träger des Kirchenregiments vorhanden sind, dass sie also nur existire als bestimmt organisirte. Wo irgend zwei oder drei versammelt sind im Namen des Herrn, da ist er unter ihnen, auch mit seinen Gaben und den entsprechenden Functionen, da ist Object-Subject des geistlichen Werdens, da sind auch die Anfänge der organisirten, erscheinenden Kirche. Gewiss giebt es keine Kirche ohne *διακονία τοῦ λόγου* (Act. 6, 4), *διακονία τῆς καταλλαγῆς* (2 Cor. 5, 18), *διακονία καινῆς διαθήκης* (2 Cor. 3, 6). aber damit ist selbstverständlich noch kein amtlich verfasster Dienst, geschweige ein *ordo ecclesiasticus*, bezeichnet; vielmehr stehen 1 Cor. 12, 4—6 *χαρίσματα, διακονίαι* und *ἐνεργήματα* nebeneinander, so zwar, dass erstere die Grundlage für die beiden anderen sind, die Dienstleistungen aber den Wirkungen vorangehen, insofern bei jenen auf die Thätigkeit bei diesen auf das Resultat derselben reflectirt wird. Gleichwohl sehen wir schon in der apostolischen Zeit, wo die zuerst von Jesu berufene Jüngergemeinde kraft besonderer Begabung in bevorzugter Weise mit der Dienstleistung des Wortes betraut wurde, dass diese Dienstleistung, wenn auch dann begreiflich nicht mehr in Form des Apostolats, zu dessen hauptsächlichen Bedingungen die Augen-

zeugenschaft gehörte, mehr und mehr amtlich fixirt und bestimmten, hiefür als begabt erkannten (cf. 1 Tim. 5, 22) Personen behufs regelmässiger Bethätigung in der Gemeinde zugewiesen wurde. Die schlechthinige Nothwendigkeit dieser Dienstleistung für den Bestand und für die Ausgestaltung der Gemeinde einerseits, das sittliche Erforderniss gemeindlicher Ordnung andrerseits brachte es mit sich, dass das Amt der Gnadenmittelverwaltung den stetigen Mittelpunkt der gemeindlichen Organisation bildete und in dem Stande der Hirten und Lehrer sich bleibend ausprägte. Und ebenso musste von Anfang an und in dem Masse mehr als die Gemeinden an Umfang gewannen, die Function der Vorstandschaft und ordnenden Verwaltung sich amtlich fixiren und bestimmten hiefür qualificirten Personen anheimfallen. Hingegen gewahren wir, dass jene Art der Dienstleistung, welche vornehmlich in der Armen- und Krankenpflege sich bewegte, mit Nichten überall zu einer amtlichen Diakonen- oder Diakonissenstellung im engeren Sinne des Wortes führte, ohne dass natürlich in Gemeinden wo Letzteres nicht der Fall war die betreffende Function und eine irgendwie geordnete Handhabung derselben schlechthin fehlte (vgl. Rom. 12, 4—8). So gewiss nun diese einzelnen mit Aemtern Betrauten im Auftrage des Ganzen, der Gemeinde, ihres Amtes zu warten haben, auch wenn der Auftrag durch Einzelne, Apostel oder Apostelschüler oder Presbyter u. s. w., ihnen zu Theil wurde, so ist doch die Vorstellung einer „Uebertragung“ Dessen was zunächst der Gemeinde competirte umdeswillen schief und irreleitend, weil es dadurch den Schein gewinnt, einmal als hätten vonvornherein alle Einzelnen gleiches Recht zur Uebernahme solcher amtlichen Function, und dann, als entäusserten sich damit jene Einzelnen, oder die übertragende Gesammtheit, der Pflicht an ihrem Theile Object-Subject des geistlichen Werdens zu sein. Aber nach des Herrn Willen haben nur Diejenigen das Recht in der Gemeinde zu lehren, die er der Gemeinde hiefür vermöge ihrer singulären Begabung schenkt und welche sie als hiefür qualificirt erkennt und anerkennt; und kein Christ entledigt sich vermöge jener „Uebertragung“ der Pflicht selbstthätig die Heilsfactoren für sich zu ge-

brauchen. Nur der Modus dieses Gebrauchs ist hier und dort verschieden, und seine Verschiedenheit ist durch die Gabe bedingt sowie durch die Art des socialen Bedarfs. Wenn wir nun, zwar nicht von einer Uebertragung, aber doch von einer Beauftragung der Amtsträger Seitens der Gemeinde reden, so sollte man ja freilich nicht nöthig haben, der thörichten Einrede entgegenzutreten, dass damit die Function selbst dem Belieben der Gemeinde oder ihrer Majorität preisgegeben werde. Die Function, vor Allem die der Gnadenmittelverwaltung, stammt nicht von der Gemeinde her, sondern von dem Heilsmittler, welcher sie der von ihm erzeugten Menschheit Gottes behufs ihrer Bethätigung mittheilt — dem *κόσμον καταλλάσσων* entspricht das *θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον* (*τὴν διακονίαν*) *τῆς καταλλαγῆς* (2 Cor. 5, 19 vgl. mit v. 18). Die Beauftragung giebt der Gemeinde kein Recht, aus der Function eine andre zu machen als wie sie vom Herrn gewollt und gesetzt ist; gerade so wenig wie dem mit der Function Betrauten (vgl. 2 Cor. 5, 20; 1 Cor. 4, 1; Gal. 1, 7, 8). Denjenigen aber welche die Natur der evangelischen Freiheit misskennend und nach der Stütze gesetzlicher Institutionen verlangend hier Garantien vermissen, dass nicht doch die Gemeinde bei der Beauftragung Einfluss nehme auf den Inhalt der Heilsfactoren und Lehrer sich hinzuhäufe um den Ohrenkitzel zu befriedigen (cf. 2 Tim. 4, 3), stellen wir die Gegenfrage, ob denn die Garantie gegen den Missbrauch grösser ist wenn die Beauftragung statt Namens der Gemeinde zu geschehen lediglich von Einzelnen ausgeht; oder ob überhaupt mit der einen oder andern Art der Beauftragung schon Sicherheit gegeben ist, dass nicht der Amtsträger die ihm übertragene Gewalt missbrauche? Die Geschichte giebt darauf eine so deutliche Antwort, dass selbst der entschlossenste Selbstbetrug davon übertönt wird. Andrerseits wollen wir nun, nachdem die Möglichkeit des Missverständnisses thunlichst beseitigt worden ist, nicht anstehen der gesetzlichen Anordnung und Fixirung des bis dahin principiell mit Rücksicht auf die evangelische Freiheit Entwickelten die ihr gebührende Stelle zu geben. Wir wissen, dass die wirkliche Einrückung in die Schranken des Gesetzes eben von dem Grunde aus sich vollzieht auf

dessen Wahrung wir bis jetzt bedacht gewesen sind. Bindende Gemeindeordnungen, als Auswirkung jener ethischen Bethätigung worauf wir bis jetzt die Organisation zurückführten, widersprechen so wenig der evangelischen Freiheit, dass gerade die freien und solcher Freiheit bewussten Gemeindeglieder das geringste Bedenken tragen werden der Zucht des Gesetzes sich zu fügen. Diejenigen aber welche diese Freiheit nicht besitzen, aber unter dem Titel und Vorwand derselben wider gute kirchliche Ordnungen und deren stricte Aufrechterhaltung ankämpfen, haben gar kein Recht nach dem Masse evangelischer Freiheit behandelt zu werden. Wenn sie unter dem Druck des Gesetzes stehen, so geschieht ihnen an sich nicht Unrecht; und nur pädagogische Gesichtspunkte greifen im Uebrigen hier Platz, sowie die allgemeine Erwägung, dass die Kirche, so lange sie ihres Berufes eingedenk bleibt, Niemanden zwingt wider seinen Willen der Ihrige zu sein.

6. Fragt man nach dem Band, welches die irgendwie organisirte und erscheinende Kirche, auf die Willigkeit ihrer Glieder gesehen, zusammenhält und zu einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft verbindet, so wird man im Allgemeinen das Bekenntniss als solches zu nennen haben. Nur freilich so, dass hier zunächst jedwede speciellere Bedeutung des Bekenntnisses fern zu halten ist. Jene gesammte Thätigkeit worauf wir im letzten Grunde die Organisation und Erscheinung der Kirche zurückgeführt haben, die Selbsterfassung und der Selbstgebrauch der Heilsfactoren, ist ihrem Wesen nach eine bekennende, nämlich insofern der Berufene und mit den Kräften der Berufung Begabte nun durch eigne That die auf ihn geschehene Wirkung bejaht und von sich aus setzt. Dieses Bekenntniss liegt noch tiefer und ist noch umfassender, als wenn dort der Apostel sagt: „wir glauben, darum reden wir auch“ (2 Cor. 4, 13; vgl. Rom. 10, 8 — 10); denn der Glaube selbst, als solche Bejahung und Selbstsetzung, ist in jenem weitesten Sinne unter das Bekenntniss einzureihen. Das λαλεῖν und ὁμολογεῖν von dem der Apostel redet ist erst ein weiteres Ergebniss jenes untersten und wesentlichen Bekenntnissaktes, der gläubigen Hinwendung zu dem Heils-

mittler und den Heilsfaktoren; aber alles Handeln mit den Gnadenmitteln behufs des weiteren Werdens und der Ausgestaltung der Gemeinde charakterisirt sich nun allerdings als Bekenntniss, und jedes Hinzutreten zu der Gemeinde, in welcher der Name Jesu angerufen und jene grundwesentliche Thätigkeit geübt wird, ist selbst ein faktisches Bekenntniss. Von dieser Erwägung aus dürfte es sich rechtfertigen, wenn wir die erscheinende Kirche als die Sammlung der Berufenen bezeichnet haben, welche irgendwie durch die Gnadenmittel erreicht irgendwie zu Christo als Heilsmittler sich bekennen. Haben wir bei Bestimmung des Wesens der Kirche es abgelehnt, darunter die Gesammtheit der Getauften zu verstehen, so thun wir Gleiches auch hier, da man sowohl ohne die Taufe in der Kirche, und nicht bloss der erscheinenden, wie mit der Taufe ausserhalb der Kirche, unter Umständen selbst der erscheinenden, stehen kann. Noch weniger freilich wäre es thunlich, unter der erscheinenden Kirche überhaupt die Gesammtheit der Berufenen zu verstehen, da doch als Berufene auch solche gelten können, an welche das Wort der Verkündigung mit irgend welchem nur Gott bekannten, nicht einmal ihnen selbst klar bewussten, Eindruck gelangt ist. Dergleichen sind unter der Masse der Heiden und Juden, wohin das Zeugniss von Christo gedrungen, ohne Zweifel Viele vorhanden, die wir doch nicht zur erscheinenden Kirche rechnen dürfen; und ebendahin gehören auch jene Getauften und christlich Unterwiesenen, die das Band mit der Kirche, der erscheinenden wie der wesentlichen, definitiv durchschnitten haben. Es bedarf daher um Glied der erscheinenden Kirche zu sein eines Eingehens auf die Berufung, wornach der Berufene ihr irgendwie Folge leistet und sich unter die Reihe Derer stellt welche sich zu Christo als dem Heilsmittler bekennen. Das kann entweder ein Bekenntniss sein welches der Anforderung an die Kirche als Object-Subject des Werdens wirklich entspricht, ein seligmachendes Bekenntniss; oder es kann aus andern, unlauteren, Motiven hervorgehen und doch die Wirkung haben dass es den Berufenen mit der erscheinenden Kirche zusammenschliesst; es kann auch eventuell auf ein Minimum der Activität, auf ein Gewähren- und

Geschehen-lassen sich reduciren, wenn etwa Einer in der Kirche geboren, darin getauft und erzogen sich den Dienst der Kirche irgendwie gefallen lässt. Man mag hier bis auf den letzten Schatten des Bekenntnisses zurückgehen, wornach Jemand lediglich von der *vis inertiae* in der kirchlichen Gemeinschaft festgehalten wird: die Thatsache selbst dass er sich dadurch festhalten lässt ist noch ein gewisses freilich nur schattenhaftes Bekenntniss zu Jesu als dem Heilsmittler, um welchen diese Gemeinschaft sich schaart. Hat es nun damit seine Richtigkeit und ist das Bekenntniss im weitesten und allgemeinsten Sinne das Band, welches die Glieder der erscheinenden Kirche zusammenschliesst, so können wir von da aus zu dem engeren und specielleren Begriff des Bekenntnisses fortschreiten, welcher in der geschichtlichen Entwickelung der Kirche zu Tage tritt. Je mehr aber hier schon sonderliche ethische Bethätigungen in Frage kommen, welche von dem kirchlichen Subject des Werdens auszusagen sind, um desto mehr dürfen wir in der Dogmatik uns auf Zeichnung der Grundzüge beschränken, die speciellere Ausführung der Ethik überlassend. Das Bekenntniss im engeren Sinne, wie es dann zur Bildung und Scheidung von Confessionskirchen geführt hat, ist das Ergebniss mehrfacher, innerer und äusserer, Factoren, deren Erwägung uns sowohl die Thatsache und die Gestalt der geschichtlichen Bekenntnisse, wie deren Nothwendigkeit und Berechtigung begreifen lässt. Die im Glauben an Christum hingegebene Gemeinde, selbstthätig die empfangenen Heilsfactoren verwerthend, kann Dieses nicht anders als in der Weise eines ethisch-intellectuellen Reproductionsprocesses, welcher so lange fortdauert als die Gemeinde selbst im Werden begriffen ist. Das Leben der Gemeinde beruht wie jedwedes andere Leben auf einer Assimilation solcher Stoffe, welche geeignet sind es im Stande zu erhalten und weiter zu fördern. Und die Lebensbethätigung, welche der Kirche behufs ihrer Selbsterbauung, im intensiven wie im extensiven Sinne, unveräusserlich ist, setzt voraus, dass sie um den Besitz weiss als dessen Schaffnerin und Verwalterin sie jene Thätigkeit zu üben hat. Nun besteht aber dieser Besitz wesentlich in Realitäten und Thatsachen deren

sie als erlöste und gläubige inne geworden, und sie sind es worauf die bekennende Thätigkeit anfänglich sich richtet. Wenn diese Realitäten und Thatsachen zunächst um den dreieinigen Gott sich gruppiren und in dem s. g. *Symbolum apostolicum* sich zusammenfassen, so hat ja ohne Zweifel die Rücksicht auf die Taufformel und der dadurch bedingte Unterricht der Katechumenen dazu den äusseren Anlass gegeben; aber wir wissen, dass die Taufformel selbst mit ihrer Nennung des Vaters, des Sohnes und des Geistes nur in prägnanter Weise zum Ausdruck bringt was der christliche Glaube überhaupt in sich enthält, die Offenbarung des lebendigen Heilsgottes, und insofern erweist sich die Gruppirung der Bekenntnissstücke um den dreieinigen Gott als innerlich und sachlich nothwendige. Die allmähliche Erweiterung nun jener zunächst unmittelbar praktischem Zwecke dienenden Formel mit Rücksicht auf die in der Kirche auftauchenden Häresien lässt uns alsbald den anderen Anlass der kirchlichen Symbolbildung hinzunehmen, welche in der Bedrohung durch die Irrlehre besteht und zusammengenommen mit dem erstgenannten inneren Impuls Specialbekenntnisse hervorrief, zwar abermals vorerst dem dreieinigen Gotte geltend, aber so, dass dabei schon Einzelnes, immerhin Fundamentales, in Frage kommt. Selbstverständlich hatte auch diese Constatirung der Glaubenswahrheit im Gegensatz zu der sie läugnenden oder verkümmernden Häresie praktischen Zweck, die Selbstverständigung der Kirche über den Sinn der von ihr geglaubten Heilswahrheit, welche darnach von selbst zur Norm ihrer Verkündigung wurde. Es liegt in der Natur der Sache, dass diese Bekenntnissbildung im Allgemeinen von dem Centrum des Glaubens nach seiner Peripherie hin fortschreitet, und dass, wenn der Process ein correcter ist, Retractationen früherer Bekenntnisse durch spätere nicht wohl eintreten können. Aber freilich geht ja die Fixirung der Bekenntnisse gar nicht bloss von der wesentlichen Kirche aus, die als solche im Besitz der Wahrheit sich befindet, sondern sie ist eine Bethätigung der erscheinenden Kirche, die als solche nie bloss aus Gliedern der wesentlichen Kirche besteht; und darum giebt es keine apriorische Gewissheit dafür, dass dem Bekenntniss der Kirche Irrthum sich nicht beimische.

7. Der letztere Gedanke, welcher uns den Ausblick auf die geschichtlich hervorgetretenen Confessionskirchen und deren Gegensätze eröffnet, bedarf einer näheren Erläuterung, damit der Glaube an dieser Differenz der Kirchen sich nicht stosse, sondern im Stande sei sie von der gegebenen Grundlage aus zu begreifen. Es ist eine von unsern Voraussetzungen mit Nothwendigkeit abfolgende Consequenz, dass die Bekenntnissbildung Sache der erscheinenden Kirche und darum nicht vonvornherein oder auf alle Fälle vor Irrthum gesichert sei. Denn gemäss dem Verhältniss zwischen der wesentlichen und der erscheinenden Kirche besitzen wir keine Garantie dagegen, dass das numerische und administrative Uebergewicht in ihr etwa einmal solche Glieder gewinnen, welche nicht auf Grund lebendigen Glaubens ihr angehören und darum sowohl wegen der Unlauterkeit ihrer Motive wie wegen der Unzureichenheit ihrer Erkenntniss den Drang der Bekenntnissbildung auf eine irrige Bahn zu lenken geeignet sind. Und so gewiss die lebendigen Glieder der Kirche in dieser Zeitlichkeit niemals ohne Sünde sind, so werden sie auch niemals ohne Irrthum sein; jene wie dieser empfangen ihre Nahrung durch die im Argen liegende Welt, welche die Gläubigen umgiebt und auf sie einwirkt. Sie tragen diese Welt in sich, insoweit sie noch mit dem alten Wesen des natürlichen Menschen behaftet sind; sie sind mit ihr verflochten nicht bloss insofern sie ihnen gegenübersteht als ausserkirchliche, sondern zugleich auch insofern sie unter ihnen Raum gewonnen hat als innerkirchliche. Gar leicht wird dadurch ihr inneres, aus der Wahrheit geborenes Wesen getrübt und ihr Blick für das Wahre verdunkelt: so kann es geschehen und ist es geschehen, dass Irrthum in die Bekenntnisse sich einmischte auch in jener Zeit, da die organisirte und erscheinende Kirche noch nicht in Confessionskirchen sich gespalten hatte. Schon in der apostolischen Zeit war, wie unter andern die Galatischen und Korinthischen Gemeinden zeigen, das Bekenntniss, nämlich die daselbst im Schwange gehende Lehre, nicht überall rein; die späteren Irrungen in dem formulirten Bekenntniss, wie sie z. B. bei den trinitarischen und christologischen Controversen begegnen und kirchliche Retractationen des jeweilig

Bekannten zur Folge hatten, liegen auf gleicher Linie und stammen aus derselben Quelle. Da aber der Geist der Wahrheit, wie er der Kirche als der Gemeinde Christi unveräusserlich innewohnt, niemals aufhören kann gegen den Irrthum so oder anders zu reagiren, zumal das urkundliche Schriftzeugniss ihr zu dem Zwecke gegeben ist dass sie an ihm über die Richtung ihres Weges sich stetig orientire, so erklären sich daraus nicht bloss die Controversen der Bekenntnissbildung überhaupt, sondern auch im Besonderen die confessionellen Spaltungen, die Entstehung von Particularkirchen, welche durch ihre Sonderbekenntnisse in Gegensatz zu einander treten. Dass *a priori* keine dieser Particularkirchen der Irrthumslosigkeit ihres Bekenntnisses versichert sein könne, steht nach unsern Voraussetzungen zweifellos fest, und wir dürfen uns die Mühe ersparen, mit den römisch-kirchlichen Phantomen der Infallibilität uns noch weiterhin auseinanderzusetzen. Aber auf der andern Seite wollen wir doch die excessive Behauptung Derer nicht unwidersprochen lassen, welche dem anderen Extrem zugewendet vorgeben, schon *a priori* müsse in Anbetracht der überall auch in der Christenheit sich findenden Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit das Vorhandensein von Irrthümern in den kirchlichen Bekenntnissen angenommen werden. Ein wunderliches Vorgeben, welches weit über das Ziel hinausschiesst! Man würde damit in einen kirchlichen Skepticismus hineingerathen, der für die Zuversicht des Glaubens tödtlich wäre. Denn es gäbe keinen Punkt der christlichen Wahrheit, der nicht so oder anders von jener apriorischen Thesis getroffen würde. Aber mag es immerhin sein, was ja uns ebenfalls feststeht, dass das Licht aus dem Leben stammt und dass daher die Trübung des letzteren nicht ohne Trübung des ersteren bleiben kann, so will doch daneben auch die Thatsache anerkannt sein, dass der Christ sich eines Missverhältnisses zwischen Wissen und Thun bewusst ist, insofern in der Regel jenes um ein gutes Stück diesem voransteht. Es ist leichter die Wahrheit zu erkennen als sie zu thun — das erweist sich vor Allem auch auf christlichem Gebiet. Wenn nun aber ein Christ als solcher aus der Wahrheit ist, trotz der anklebenden Fehler und Flecken, so

muss es wohl möglich sein, dass er in einem bestimmten Falle, gegenüber einem ihm entgegentretenden Irrthum, die Wahrheit bekenne; es muss als möglich gelten, dass wenn in der erscheinenden Kirche der Geist der Wahrheit in den lebendigen Gliedern gegen die eingedrungene Häresie reagirt, die hiermit gegebene Confession mit ihren Bekenntnisssätzen im Rechte ist, mag auch im Uebrigen dieser oder jener Mangel und Irrthum einer solchen Particularkirche anhaften. Indem wir mithin als *a priori* möglich setzen, dass eine Particularkirche in Dem was sie bekennt das Rechte bekennt, läugnen wir zugleich, dass es einen anderen Weg gebe sich solcher Wahrheit zu vergewissern als den immer erneuter Erfahrung und Prüfung. Eine Kirche aber, welche auf Grund Dessen der Wahrheit ihres Bekenntnisses sich bewusst ist, wird darum doch nicht der ihr entgegenstehenden das Prädikat der Kirche oder die Fähigkeit absprechen Menschen Gottes aus sich herauszugebären. Denn zwar kann der Irrthum niemals selig machen und jedenfalls ist er ein Hemmniss auf dem Wege zum Heil; aber da doch kein Christenmensch selig wird der nicht bis zu seinem Tode Sünde und Irrthum an sich trüge, so wird sichs bei der Beurtheilung einer solchen Kirche fragen, ob sie bloss von dem Irrthum lebt und in ihm aufgeht, oder ob die in ihr lebenden altkatholischen ökumenischen Bekenntnisse und die in ihr gehandhabten Gnadenmittel ein Sein aus der Wahrheit, unerachtet der anhaftenden Verkehrung und der dadurch bedingten Gefahr, gestatten. Nicht dass einem Menschen überhaupt noch Sünde anklebt macht ihn unselig, sondern dass es unvergebene und herrschende Sünde ist; und nicht dass er überhaupt dem Irrthum noch unterliegt lässt ihn des Zieles seiner himmlischen Berufung fehlen, sondern dass solcher Irrthum die bestimmende Macht seiner Lebensbewegung ist. Was nun immer eine Particularkirche im Kampfe mit andern Kirchen als göttliche Wahrheit erkannt und bekannt hat, daran ist sie fortan, so lange ihr diese Wahrheit als solche feststeht, sittlich gebunden; hierin eben besteht die ethische Berechtigung und Nothwendigkeit der confessionellen Unterscheidung und Trennung. Die abstracte Möglichkeit, dass in die confessionelle These und Anti-

these Irrthum sich eingeschlichen haben könne, überhebt an sich gar nicht jener sittlichen Verpflichtung an dem confessionellen Unterschied festzuhalten, am Wenigsten giebt sie das Recht, ihn mit List oder mit Gewalt, mit Hilfe ungläubiger Massen u. dergl., als kirchentrennenden aufzuheben. Die Festhaltung an dem confessionellen Unterschied, als Ausdruck des Gehorsams gegen die erkannte Heilswahrheit, involvirt mit sittlicher Nothwendigkeit den Widerstand gegen Vermengung der durch das Bekenntniss constituirten Particularkirchen mit anderen durch das Bekenntniss von ihnen geschiedenen. Jeder Act, z. B. gemischter Abendmahlsverwaltung, ist verwerflich, wodurch jener Gehorsam gegen die erfasste und bekannte Heilswahrheit geschädigt und die Gemeinschaft der getrennten Kirchen ausser auf Grund der besser erkannten, nunmehr sie einigenden Wahrheit zu realisiren versucht wird. Es ist ein Zeichen von Verwirrung und unklarem theologischem Urtheil, wenn man neuerdings (Wangemann) die Thatsache, dass in dem 7. Artikel der Augustana von der *una sancta* die Rede ist, zur Rechtfertigung dieser Mengerei hat benutzen wollen. Solcher Aufklärung über den Sinn der Augustana hat es wohl kaum bedurft, und die Meinung, dass in jenem Artikel bloss „die innerliche Seite“ des Wesens der Kirche bezeichnet werde, ist handgreiflich falsch. Wenn wir dieser Mengerei wehren, so geschieht es nicht, weil wir unsern Brüdern in andren Confessionskirchen die Seligkeit oder ihren Sacramenten die Heilswirkung absprechen, geschweige denn dass wir damit die Wahrheit der *una sancta* verläugnen, sondern weil wir auf unsre Seligkeit bedacht sein und darum im Gehorsam gegen die erkannte Heilswahrheit bleiben wollen. Deswegen halten wir auf die confessionelle Geschiedenheit, so lange nicht ihr Grund, das verschiedene Verständniss der Heilswahrheit, beseitigt ist; und sind doch darum nicht gemeint, uns unbrüderlich zu den Gliedern andrer Confessionen zu stellen, wenn wir anders finden, dass sie mit uns das Heil in Christo suchen. Zudem haben wir aus der Geschichte gelernt, dass es kein schlechteres Mittel giebt, Friede und Einigkeit unter den Confessionskirchen herzustellen oder zu erhalten als unreife und gemachte Unionen.

8. Wir mussten den Gedanken ablehnen, als ob die erscheinende Kirche in ihrem Verhältniss zum Wesen derselben gleich sei der „sichtbaren“ Kirche im Verhältniss zur „unsichtbaren“. Zum Wesen der Kirche gehört es dass sie erscheine, aber sie erscheint allerdings niemals nur als die welche sie ihrem Wesen nach ist. Und wenn nun bei dieser erscheinenden Kirche, die sich nicht deckt mit ihrem Wesen, reflectirt wird auf das eigentliche Subject, dem die Erscheinung im letzten Grunde zu danken ist und welches doch nicht als solches sich fassen lässt, so kommt damit die hergebrachte Unterscheidung zwischen *ecclesia invisibilis* und *visibilis* in Sicht, ohne dass freilich die Bezeichnung jenes Subjectes als „Kirche“ hierdurch schon sich rechtfertigte. Nicht minder macht sich der Gedanke der „Unsichtbarkeit“ geltend, wenn man beachtet, dass alles Specifische, wodurch diese äusserliche, organisirte Gemeinschaft als Kirche im eigentlichen Sinne des Wortes sich charakterisirt, nicht bloss jenes im letzten Grunde vorhandene und handelnde Subject sondern auch die wesentlichen Mittel ihres Bestandes und ihrer Wirksamkeit, mit natürlichem Auge nicht geschaut werden kann, sondern in den Bereich der geistlichen Wahrnehmung fällt. In diesem Sinne ist eben jene wesentliche Kirche, von der wir gesehen haben dass sie nicht existirt ohne zu erscheinen, ein Gegenstand des Glaubens, zu den Realitäten der Glaubenswelt gehörig, wie denn darauf bekanntlich in der Reformationszeit unter Hinweis auf das *credo ecclesiam* des apostolischen Glaubensbekenntnisses Gewicht gelegt ward. Es ist begreiflich, dass dieser Gedanke der Unsichtbarkeit um so mehr sich aufdrängen musste, je mehr in einer Zeit gesteigerter Incongruenz zwischen der wesentlichen und der erscheinenden Kirche das gläubige Bewusstsein gegen die irrige Identificirung derselben reagirte. Wir verstehen es daher vollkommen, dass geschichtlich die Periode der Reformation, die Vorbereitungen derselben mitinbegriffen, es war in welcher am Bestimmtesten jener Gedanke hervortrat; aber wir übersehen dabei nicht, dass die Thatsachen welche die Unterscheidung von *ecclesia invisibilis* und *visibilis* veranlassten zu allen Zeiten, wenngleich in verschiedenem Masse, vorhanden sind, und

darum auch entsprechende Aeusserungen schon in der älteren Kirche sich finden. Eines Schriftbeweises dass solche Unsichtbarkeit wirklich der Kirche anhaftet, dass also deren Annahme nicht bloss ein Figment sei, wird es wohl nicht bedürfen, wenn wir anders mit unsrer bisherigen Entwickelung des Kirchenbegriffs im Rechte gewesen sind. Aber nachdem wir so das relative Recht jener Unterscheidung anerkannt haben, können wir doch nicht umhin, das Bedenkliche und Missverständliche der Bezeichnung *ecclesia invisibilis*, die ja auch weder das urkundliche Schriftwort noch das Bekenntniss unsrer Kirche für sich hat, zur Sprache zu bringen. Schon in der älteren Theologie unsrer Kirche, die reformatorische nicht ausgeschlossen, gewahren wir gewisse Schwankungen und Unsicherheiten hinsichtlich des Sinnes, in welchem der Kirche die Unsichtbarkeit beizulegen sei, indem bald mehr auf das „eigentliche Subject" der Kirche, bald auf alles Dasjenige zugleich reflectirt wurde was die Kirche zu einem Gegenstande des Glaubens macht. Und darum ist, wie es bei solchen Unklarheiten zu gehen pflegt, auch die Reaction dagegen nicht ausgeblieben, welche dann ihrerseits mit ihrer Kritik wieder über das Ziel schoss. Wenn es wahr ist, dass die Kirche nur existirt als Object-Subject des Werdens der geistlichen Menschheit und dass daher nirgend Kirche ist ohne eine an Christo vermöge lebendigen Glaubens hangende Gemeinde, so ist doch dieses Subject der Gläubigen, welches als solches unsichtbar ist, niemals für sich die Kirche, sondern nur bei Hinzunahme einer nach Aussen gehenden, eben darum erscheinenden, sichtbaren Thätigkeit: solche Hinzunahme ist wie wir wissen keine zufällige und willkürliche, sondern eine in Anbetracht dieses Subjectes schlechthin unabweisbare, von diesem Subject untrennbare. Ja genau genommen dürfen wir von einer „Hinzunahme" hier gar nicht reden, sondern das Subject ist Jenes nur indem Dieses. Und wenn es wahr ist, dass alles Dasjenige an der Kirche unsichtbar ist was sie als Gegenstand des Glaubens von Gegenständen und Gemeinschaften der natürlichen Erfahrung unterscheidet, so wäre es doch ein grosser Irrthum daraus zu folgern, dass dieses Unsichtbare jemals für sich existire, ohne

irgendwie nach Aussen sich einen sichtbaren Ausdruck zu verschaffen: dieser Ausdruck ist ihr schlechthin nothwendig; mag immerhin was damit in die Erscheinung tritt niemals der reine Ausdruck jenes Unsichtbaren sein. Wir werden es daher als eine Irrung zu bezeichnen haben, dass man diese unsichtbaren Momente des Wesens der Kirche mit dem Namen *ecclesia invisibilis* zusammenfasste, da doch eine unsichtbare Kirche als solche niemals existirt hat; und wenn unsre älteren Dogmatiker sehr darauf aus waren, den Schein der Doppelheit welchen sie durch ihre Bezeichnung selbst erst hereingebracht thunlichst wieder zu beseitigen, so wird dieses Bestreben uns nun wohl erklärlich.

§. 45. Aus der anfänglichen christlichen Gemeinde ist das urkundliche neutestamentliche Schriftwort hervorgegangen und hat insofern unter den Realitäten des christlichen Glaubens hier seine Stelle. Nicht die Grundlage der Kirche überhaupt ist dieses Schriftwort, als wäre vor demselben jene nicht vorhanden gewesen, sondern es ordnet sich zunächst dem Worte des Zeugnisses ein welches die Gemeinde Gottes als Object-Subject des Werdens nun ihrerseits als Gottes Wort redet. Die Prärogative dieses ursprünglichen geschriebenen Wortes im Vergleich mit dem nachmaligen andauernden Zeugniss der Kirche bemisst und bestimmt sich eben darnach dass es das urkundliche ist. Die Inspiration und die Untrüglichkeit des urkundlichen Gotteswortes unterscheidet sich daher von jener des göttlichen Wortes überhaupt wie sie früher dargestellt wurde zwar gradueller aber nicht specifischer Weise. Wenn hieraus der Sinn sich ergiebt, in welchem das urkundliche neutestamentliche Schriftwort der christlichen Gemeinde als lauterster Quell und oberste Norm der Heilserkenntniss zu gelten hat, so aus dem Verhältniss in welchem die uranfängliche christliche Gemeinde und fol-

geweise die christliche Kirche überhaupt zum Volke des alten Bundes steht das Verhältniss zwischen neutestamentlicher und alttestamentlicher Schrift und die bleibende Bedeutung und Auctorität, welche letzterer auch für die Kirche und den einzelnen Christen zukommt.

1. Nachdem wir früher (§. 30, 7) im Anschluss an die Glaubensthatsache der ATlichen Gemeinde jene des ATlichen Schriftworts in Betracht gezogen, wird es nicht mehr auffallen dass unsre Lehre von der Kirche mit der Inbetrachtnahme des N. T., des urkundlichen Schriftwortes überhaupt, abschliesst. Demgemäss dass die systematische Darstellung dem Verlaufe des Werdens der Menschheit Gottes zu folgen, die Glaubensrealitäten diesem Verlaufe entsprechend zu gruppiren hat, kann man von dem Werden der Gemeinde Jesu Christi gar nicht reden ohne sofort das in seiner Entstehung thatsächlich mit ihr verbundene Schriftwort hinzuzunehmen, es müsste denn sein dass diese Entstehung und die weitere Kanonisirung desselben eine zufällige wäre. Aber eben die letztere ist an sich schon ein Beweis dafür, welches Gewicht das Glaubensbewusstsein der Gemeinde auf diese schriftliche Ueberlieferung der anfänglichen Zeugen legte und wie sie auch für die weitere Folgezeit an die urkundliche Verkündigung sich gebunden wusste. Und vollends für das evangelisch-protestantische Glaubensbewusstsein kann von Kirche ohne heilige Schrift nicht die Rede sein, da dasselbe von Anfang an auf die Schrift als die oberste Auctorität in Glaubenssachen sich berufen hat. Wenn hierbei immer die Schrift als Ganzes, als N- und ATliche zugleich, in Betracht kam, so ist doch leicht zu erkennen, dass von der christlichen Glaubenserfahrung aus, deren Gehalt zunächst am N. T. sich bewährte, man des A. T. als Offenbarungsurkunde sich bemächtigte, und dass deshalb auch die systematische Erkenntniss diesen Weg einzuschlagen genöthigt ist. Daraus folgt nun wiederum, was wir in ähnlicher Weise schon bei der Frage nach dem Gesetz (§. 38, 6) wahrgenommen haben, dass es überhaupt nicht thunlich ist, dieses in

so mannigfacher Beziehung stehende Lehrstück von der h. Schrift an einem und demselben Orte abzuhandeln. Denn freilich ist es für den Dogmatiker sehr nothwendig, vonvornherein der h. Sshrift zum Zwecke der dogmatischen Beweisführung versichert zu sein; und gleichwie daher in dem System der christlichen Gewissheit an seinem Orte (§. 41) die eigenthümliche Verbürgung dieser Glaubensrealität aufzuzeigen war, weil doch die Dogmatik sie ebenso wie die andern als verbürgte voraussetzt, so wurden wir auch schon in dem System der christlichen Wahrheit, bei der Frage nach den Principien desselben (§. 7), darauf hingeführt der h. Schrift die ihr gebührende Stelle dazu anzuweisen. Endlich schliesst die Thatsache, dass bei der Lehre von dem ATlichen Volke Gottes auch der ihm gegebenen Heilsurkunde zu gedenken war, selbstverständlich die Nothwendigkeit nicht aus, nun im Zusammenhang mit der NTlichen Heilsurkunde auf die ATliche zurückzukommen und das Verhältniss zu präcisiren in welchem die Gemeinde des neuen Bundes zum A. T. und demnach zur Schrifturkunde überhaupt steht.

2. Je mehr, und zwar mit vollem Rechte, in der protestantischen Kirche dem Wahne römisch-katholischer Tradition gegenüber die h. Schrift als Glaubensurkunde in den Vordergrund des gläubigen Bewusstseins gerückt wurde, desto näher legt sich hier das Missverständniss, als wäre die h. Schrift die Grundlage worauf die Kirche ihrem dauernden Bestande nach beruhete. Dieses Missverständniss hängt mit jenem anderen zusammen dessen wir uns bereits früher erwehren mussten, als seien Gotteswort und Schriftwort Eins und Dasselbe und dürfe daher die Existenz der Kirche ebenso auf dieses zurückgeführt werden wie auf jenes. Indessen genügt zur Beseitigung solchen Irrthums schon die historische Thatsache, dass doch jedenfalls die christliche Kirche schon vorhanden war ehe auch nur eine einzige Schrift des neuen Testamentes vorlag, wie ja Gleiches von dem Bestande der ATlichen Volksgemeinschaft im Verhältniss zu der entsprechenden Heilsurkunde auszusagen ist. Und wenn nun auch die Urkirche zweifellos von Anfang an des A. T. in seiner geschichtlich vorliegenden kanonischen Form sich bediente und darauf sich stützte, daher denn

als „heilige Schriften“ zunächst die ATlichen angesehen wurden, so wird doch Niemand zu behaupten wagen, dass diese Schriften als solche die eigentliche Basis des kirchlichen Bestandes gewesen seien. Wir reden aber hier zunächst vom N. T., und was von der Urkirche gilt, Das muss selbstverständlich von der Kirche schlechthin, von der Kirche aller Zeiten gelten, weil sie in ihrem Wesen mit sich identisch bleibt. So gewiss man von der Kirche zu sagen hat dass sie in ihrem Werden und Sein durch die Gnadenmittel, insonderheit also durch das göttliche Wort bedingt sei, so wenig kann man behaupten dass Gleiches auch schlechthin auf das Schriftwort passe, oder gar, dass dort an Stelle des göttlichen Wortes einfach das Schriftwort eingesetzt werden dürfe. Das Schriftwort ist eine Auswirkung der gewordenen und bestehenden Kirche, insofern es von Organen, immerhin sonderlich begabten und dadurch bevorzugten Organen, der Kirche geschrieben ward; und da die Wesensmomente der Kirche allenthalben und in allen Perioden ihrer Entwickelung dieselben sind, so wird die Thatsache, dass für die spätere Kirche jene schriftlichen Zeugnisse evangelischer Verkündigung, anders als in der Urkirche, bereits vorliegen, unmöglich daran Etwas ändern dass auch jetzt noch Kirche vorhanden sein kann ohne das NTliche Schriftwort. Lassen wir uns doch in der Anerkennung dieser historischen Thatsache und ihrer einfachen dogmatischen Consequenz nicht durch Seitenblicke auf römische Wahnvorstellungen beirren, als wenn dadurch der Irrlehre von der „Tradition“ Vorschub geleistet werde. Gerade indem wir das ursprüngliche Bild der Sache wiederherstellen, welches dort mit täppischer Hand verzeichnet und karikirt wurde, werden wir uns jenes römischen Wahnbildes am Besten erwehren und zugleich für die evangelische Auffassung der Schrift freie Bahn erhalten. Denn es versteht sich doch wohl von selbst, dass die evangelische Position im Sinne der Antithese genommen sein will welche ihre Aufstellung bewirkte; und wir werden nachher sehen, wie wichtig in praktischer und in theoretischer Hinsicht gerade gegenüber der an der Schrift neuerdings geübten Kritik es ist, nicht vonvornherein die Existenz der Kirche an

das Dasein der h. Schrift, etwa gar ihres fertigen und vollständigen Kanons zu knüpfen.

3. Das in dem N. T. vorliegende Schriftzeugniss charakterisirt sich zunächst historisch als ein Ausschnitt und Theil der von den Organen der ersten Kirche geübten Verkündigung des Wortes, zurückweisend auf ein ihr vorangegangenes Kerygma, hinweisend auf das in den Gemeinden fernerhin zu handhabende Gotteswort. Denn keines auch der die Heilsthatsachen des Erlöserlebens Christi berichtenden Evangelien setzt Leser voraus welche dadurch zuerst mit jenen Thatsachen bekannt gemacht werden sollten, sondern alle sind für christliche Gemeinden oder christliche Persönlichkeiten bestimmt; und wenn sich Dieses bei den NTlichen Briefen von selbst versteht, so macht davon, wie schon die Zuschrift (1, 4) beweist, auch die Apokalypse keine Ausnahme. Andrerseits lassen diese Schriften an den verschiedensten Stellen entnehmen, dass an das fortdauernde Kerygma die Fortdauer und die Vollendung der Kirche geknüpft sei (vgl. Mtth. 28, 19; 24, 14; Mrc. 13, 10; Rom. 10, 14, 15; Col. 3, 16 u. a.), nicht aber setzen sie an dessen Stelle das geschriebene Gotteswort als solches. Eben diese Eigenthümlichkeit des Schriftwortes nun, dass es als einen Ausschnitt der kirchlichen Anfangsverkündigung sich charakterisirt, heisst uns dasselbe zunächst demjenigen Gotteswort einordnen welches wir früher als Gnadenmittel, als das universalste Medium zur Herstellung und Vollendung der christlichen Gemeinde erkannten. Denn es bedarf doch keines Beweises dafür, dass die NTlichen Schriftsteller die gleiche Auctorität für ihr geschriebenes Wort in Anspruch nehmen wie für das mündlich verkündigte, gleichwie andrerseits keine Spur davon sich findet, dass sie jenem ein höheres Mass von Wahrheit und Kraft beigelegt hätten als diesem. Wir wollen Das hier um so stärker hervorheben, damit es nicht scheine, als ob um der späteren Aussagen willen von der Normalität der h. Schrift für die Kirche ihr die Bedeutung als Gnadenmittel, die heilsmittlerische Wirkung auch für den Einzelnen abzusprechen sei. Vielmehr werden nun alle die Aussagen, womit wir vordem das Wesen des göttlichen Wortes zu bestimmen versuchten, auch auf dieses

Schriftwort anzuwenden sein, insbesondere jene, wornach der gottmenschliche Charakter dem Worte Gottes beizulegen war. Wir fügen so das N. T. in jenen Tenor der Heilsgeschichte ein den wir nun auf allen Punkten beobachtet haben, den der menschlichen Subjectheit des Heilsvollzugs unbeschadet der schlechthin göttlichen Initiative, und die Parallele mit der Heilsurkunde des A. T. ist schon von hier aus gewonnen. Vom Standpunkte dieser Gleichsetzung aus mit dem lebenzeugenden und erleuchtenden Worte Gottes haben wir vorerst keinen Grund, menschlichen Fehl und Irrthum von dem urkundlichen Schriftwort umdeswillen auszuschliessen, weil es jene supranaturale Wirkung äussert. Jedenfalls, wenn wir hier noch absehen von der speciellen Frage nach der Irrthumsfreiheit der NTlichen Schriftsteller als solcher, liegt uns die Thatsache vor, dass diese h. Schriften auf menschlichem Wege, immerhin unter specieller göttlicher Providenz, sich erhalten haben und dass die Gebrechen solcher Erhaltung an ihnen ersichtlich sind. Man muss sich diese Thatsache, welche jede kritische Ausgabe des N. T. vor die Augen stellt, gleich vonvornherein vergegenwärtigen, um jene abstracten Consequenzen fern zu halten die man aus dem Charakter des Schriftwortes als Gotteswortes zu ziehen pflegt: denn wäre damit jedweder Mangel und Fehl ausgeschlossen, so müsste auch für eine historische Ueberlieferung von Gott gesorgt worden sein welche in ganz anderer als der thatsächlich gegebenen Weise uns jene Schriften vermittelt hätte. Aber ebenso unhistorisch wäre es die Prärogative zu verkennen, welche dem urkundlichen Schriftwort gerade darum weil es dieses ist vor allem nachmaligen in der Kirche lebenden, auch an seinem Theile generativen und erleuchtenden, Gotteswort zukommt. Wenn doch der Inhalt des Evangeliums, welches den stetigen Factor für das Werden der Gemeinde bildet, aus geschichtlichen Thatsachen, den Erlösungsthatsachen, besteht, so liegt schon für die äusserlichste Erwägung der Vorzug welchen das ursprüngliche Kerygma der den Ereignissen Nahestehenden, insbesondere der Augenzeugen, vor allem späteren behauptet, offen zu Tage. Und wir wissen dass die Wahl der ersten Jünger Christi wesentlich zu dem Zwecke er-

folgte, damit sie, als die von Anfang an bei ihm gewesen (Joh. 15, 27), seine Zeugen wären: es ist recht eigentlich der Begriff des Apostolats, soweit demselben eine sonderliche Stellung eignet, dass solche Augenzeugenschaft und die darauf begründete Zeugenthätigkeit ihm zukommt (vgl. Act. 1, 8; 5, 32 al.). Mit diesem Augenzeugniss aber, dessen sich die Apostel selbst als ihrer Prärogative bewusst waren, verbindet sich eine zwar nicht ausschliesslich aber doch in besonderem Masse jene anfänglichen Zeugen befähigende Wirkung des h. Geistes (Joh. 15, 26 vgl. mit 14, 26; 16, 13). So wenig die Gemeinde Jesu Christi in der Anfangszeit dem Wesen nach eine andre war als nachmals, so unbestreitbar ist doch die Thatsache, dass der Urkirche eigenthümliche Gnadengaben von Gott verliehen worden sind; und mit diesem generellen Vorzug will die specielle Prärogative combinirt sein, welche dem urkundlichen, auf Augenzeugenschaft und sonderlicher Geisteswirkung beruhenden Kerygma zukommt. Hieraus erklärt sich doch erst jene unbedingte Selbstgewissheit, mit welcher die Apostel ihres Heroldsamtes warten (vgl. Act. 4, 19, 20; 5, 42; 1 Cor. 2, 12, 13), eine Gewissheit die sich des Unterschiedes zwischen der göttlichen Gabe und dem Eigenbesitz in einer die sonstige Christenzuversicht überragenden Weise bewusst ist (cf. Gal. 1, 8).

4. Soviel dürfen wir aus der bisherigen Erörterung jedenfalls entnehmen, und darauf kam es ja auch an erster Stelle an, dass die Bedeutung welche der urkundlichen NTlichen Schrift für die Kirche überhaupt und für den Glauben des Christen schlechthin zukommt bemessen sein will gemäss ihrem Zusammenhang mit der Urkirche, aus welcher sie hervorgegangen ist. Aber damit ist uns nur einstweilen der Weg gezeigt für die weiteren und genaueren dogmatischen Sätze, die sich daran anzuschliessen haben. Zwar wenn man fragt, woher wir wissen, dass dem Selbstzeugniss der NTlichen Schriftsteller über ihre sonderliche Zeugenschaft zu glauben sei, da es doch ein Zeugniss in eigner Sache ist, so führt uns diese Frage in das vordogmatische Gebiet der Vergewisserung des Glaubensobjectes hinüber, und wir können desfalls nur auf Dasjenige verweisen was anderwärts

(System der chr. Gewissheit II. §. 41 ff.) in dieser Hinsicht vorgetragen worden ist. Dort wurde die Verkehrtheit der Schlussfolgerung nachgewiesen, dass die Kirche indem sie das Schriftwort als kanonisch anerkannte ihre Auctorität über jene der urkundlichen Schrift oder derselben gleichgestellt habe; so wie dort andrerseits der Irrthum der hergebrachten protestantischen Auffassung aufgezeigt wurde dass bei jener Vergewisserung auf das „*testimonium spiritus sancti*“ als letzte Instanz zurückzugehen sei. Aber wie gesagt dieses gesammten Nachweises dürfen wir uns hier für überhoben erachten, da wir, wie Gleiches überall sonst geschehen, die Gewissheit des uns jetzt vorliegenden Glaubensobjectes vorauszusetzen und nur in Erinnerung zu bringen haben wie diese Voraussetzung gemeint ist. So sehr wir nun auch früher die Thatsache zu betonen hatten, dass auf allen Punkten der kirchlichen Entwickelung die Gabe des h. Geistes durch die Gnadenmittel eine Auswirkung des allewege seiner Gemeinde präsenten Christus ist, so dürfen wir doch dabei nicht übersehen, dass die menschliche Vermittelung solcher Präsenz und Wirksamkeit allenthalben und zwar speciell auch hinsichtlich der historischen Succession in Anschlag zu bringen ist. Freilich von einer Succession des Geistes zu reden welche an gewisse Aemter und deren fernere Uebertragung gebunden wäre, würde eine Thorheit sein, die zu widerlegen wir nach dem bisherigen Aufbau der Lehre von der Kirche nicht nöthig haben; aber andrerseits steht doch thatsächlich fest, dass der Strom geistlicher Influenz, welchem das fernere Werden der Kirche zu danken ist, immer von einer Generation zur andern sich fortsetzt, mithin schlüsslich auf die uranfänglich aus dem letzten Adam herausgezeugte Gemeinde zurückgeht. Das hängt ganz wesentlich damit zusammen, dass jene Influenz von Geschichtsthatsachen ausgeht, deren Wirkung nun auch auf historischem Wege, in Form geschichtlicher Vermittelung, sich geltend macht, schöpfend aus dem Born der Einmal beschafften Erlösung und doch während dieses Aeons ihn niemals ganz erschöpfend: der stetig präsente Christus ist dieser nur auf Grund seiner geschichtlichen Erlösergestalt und Erlöserleistung, und der h. Geist als stetiger Dispen-

sator der Erlöserfülle ist dieser nur indem er den geschichtlichen Christus durch Auswirkung jener Fülle verklärt. Insofern bezieht sichs zwar nicht bloss auf die unmittelbaren Jünger und Apostel des Herrn, wenn er sagt der h. Geist werde von ihm zeugen und erinnern an Alles was er ihnen gesagt (Joh. 15, 6; 14, 26); aber um Dieses für alle Zukunft thun zu können bedarf es nun eben der zugleich geschichtlichen Vermittelung, und wo immer nachmals Gemeinde Jesu Christi sich findet, da hat sie durch die Hand der Urgemeinde von den Augenzeugen her unter Influenz des h. Geistes ihren Besitz empfangen. So tritt uns die Bedeutung des uranfänglichen Zeugnisses von den Erlösungsthatsachen für die Kirche aller Zeiten an sich schon entgegen, und wir gewinnen nun ein Verständniss für die heilsgeschichtliche Nothwendigkeit seiner schriftlichen Fixirung.

5. Von dem Standorte aus auf welchen die zuletzt angestellte Erwägung uns versetzt hat, und auf Grund der Erfahrung welche die Kirche, insbesondere die evangelische Kirche, an der h. Schrift gemacht hat dürfen wir jetzt einen Schritt weiter gehen und die urkundliche Fixirung der Anfangsverkündigung des Heils einordnen unter die Heilsveranstaltungen Gottes selbst, unter die Auswirkungen der Erlösungsthatsache welche der Herstellung einer Menschheit Gottes zu dienen bestimmt sind. Und damit sprechen wir zugleich in genauerer Weise die Prärogative aus, welche der christliche, insbesondere der evangelische, Glaube der h. Schrift zuzuschreiben sich genöthigt sieht. Wir bewegen uns hier freilich ganz innerhalb einer Gedankenreihe und Argumentation, die für Niemand weiter als für die christliche Gemeinde und für deren wirkliche Glieder beweisend ist. Aber Das wird Niemand verwundern welcher des Zweckes der dogmatischen Darstellung eingedenk ist. Hat doch auch Rothe, den man wohl als den stärksten Gegner der absoluten Unfehlbarkeit des Schriftwortes bezeichnen kann, es unverhohlen ausgesprochen: wer an eine göttliche Offenbarung glaube und gewiss sei thatsächlich im Bereiche ihrer Wirkungen, namentlich im Genusse der Erlösung in Christo zu stehen, Der müsse „die relative Unfehlbarkeit“ der Schrift behaupten, wodurch ein solcher Irrthum derselben von-

vornherein ausgeschlossen sei, der die richtige geschichtliche Entwickelung des offenbarungsmässigen religiösen Bewusstseins, insbesondere auch des christlichen, unmöglich gemacht haben würde (Zur Dogmatik S. 297). Nun liegt aber die Sache nicht so, dass die im Genusse der Erlösung, im Bereiche ihrer Wirkungen stehende Gemeinde bloss eine logische Nöthigung empfände die urkundliche Schrift unter die Heilsveranstaltungen Gottes einzureihen, sondern eben jener Stand, genau betrachtet, involvirt schon, geschichtlich wie sachlich, die Anerkennung der Schrifturkunde als einer singulären Auswirkung des Heilsgottes im Zusammenhang mit den Heilsthatsachen. Gleich am Anfang ging die Sammlung und Canonisirung dieser Schriften von dem Bedürfniss aus, das urkundliche Zeugniss dem die Kirche ihre Existenz verdankte in seiner Reinheit und Unverfälschtheit, gegenüber eindringender Verderbniss und Fälschung, festzuhalten — eine deutliche Bekundung der Thatsache um die es sich hier handelt, dass in dem Glaubensbewusstsein der Gemeinde die aus ihr hervorgegangene h. Schrift als nothwendige und bleibende Norm ihrer Lebensbewegung und ferneren Entwickelung anerkannt war. Wenn durch die Kritik, die Auswahl, die schlüssliche Canonisirung der überlieferten Schriften die Kirche documentirte, dass sie ihre Existenz nicht schlechthin dem geschriebenen Worte verdanke, sondern ein relativ selbständiges, geisterfülltes ζῶον sei, kraft des in ihr lebenden Geistes sowohl wie auf Grund geschichtlicher Zeugnisse zum Urtheil über jene Schriften befähigt, so bekundete sie auf der andren Seite durch dieselbe Auswahl und Canonisirung dass das urkundliche Wort kein bloss vergangenes für sie sein dürfe, dass sie es brauche als sichere Norm ihres eignen Zeugnisses, dass sie der Wahrheit des letzteren immer nur gewiss sein könne im Zusammenhang mit dem ersteren. Und auf dem weiteren Wege ihrer Entwickelung ward nun vollends die gläubige Gemeinde solcher göttlichen Gabe als einer mit ihrem Wesensbestande verflochtenen inne: durch die Zugrundelegung eines Schriftwortes bei ihrer jeweiligen öffentlichen Verkündigung constatirte die Kirche, dass letztere doch nur auf der Basis der ursprünglichen Verkündigung stehe und

dass durch diese Basis zugleich das eigne Zeugniss Norm und Richtung empfange. Vor Allem die evangelische Kirche in ihrer Ablösung von der römisch-katholischen, in den Kämpfen um ihre Existenz und ihren Fortbestand, ist der sonderlichen Bedeutung, der schlechthinigen Normalität der h. Schrift bewusst geworden: in dem Masse, dass man wie in so vielen andern Stücken des christlichen Glaubens so in diesem einen entscheidenden Wendepunkt und Fortschritt der gemeindlichen Erfahrung und Erkenntniss von jenem Zeitpunkt an datiren darf. Es ist im Grunde Eines und Dasselbe, wenn unsre Kirche das Schriftwort als lauterste Quelle (F. C. Sol. Decl. de compend. doctr. forma §. 3) und als oberste, insofern einzige, Norm und Regel (Ibid. u. Epit. de compend. regula §. 1) der Glaubenserkenntniss hinstellt; denn eben um jener alles nachmalige und fortdauernde Zeugniss der Gemeinde überragenden Lauterkeit und Reinheit willen eignet der urkundlichen Schrift der Charakter der Normalität. So wenig wir auch jetzt zu behaupten veranlasst sind, dass der Besitz und die Lectüre der urkundlichen Schrift der Grund der Kirche, die unerlässliche Bedingung für das Dasein einer Christengemeinde und eines Christenmenschen allenthalben sei, so gewiss dürfen wir zufolge jener an der Schrift gemachten geistlichen und historischen Erfahrung sagen, dass diese Schrift eine providentielle Fixirung des uranfänglichen mündlichen Zeugnisses, insofern eine Auswirkung des erhöheten Heilsmittlers im h. Geiste ist, participirend ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung nach an jenem schlechthin nothwendigen Zeugniss. Ohne dieses würde es keine Kirche geben, weil sie gänzlich auf dem Grunde der Apostel und Propheten und ihres Zeugnisses beruht; und ohne die schriftliche Fixirung desselben würde es keine Sicherheit dafür geben, dass nicht die Kirche mit ihrer Verkündigung von der Wahrheit des ursprünglichen Zeugnisses abglitte. Auch wenn jetzt oder sonst ein einzelner Mensch ohne das urkundliche Wort, durch blosse mündliche Verkündigung, zu lebendigem Glauben, zu einer neuen Existenz in Christo gelangt, und wenn sich in gleicher Weise das Bestehen einer Christengemeinde denken lässt, so ist doch wie die Dinge liegen solch wirkungskräftiges mündliches Zeug-

niss so oder anders, in näherer oder entfernterer Weise, durch das von Anfang an in der Kirche vorhandene und wirksame Schriftwort bedingt.

6. Da es die erscheinende, die organisirte Kirche ist, welche die Schriften des N. T. gesammelt und canonisirt hat, so wird man sich darüber nicht verwundern dürfen, dass die Sicherheit womit sie Dies gethan nicht eine absolute, vonvornherein feststehende war. Im andern Falle würde ja die geschichtliche Thatsache der Schwankung, wie sie als solche vor Augen liegt, nicht stimmen mit derjenigen Erkenntniss von der Kirche, welche die Basis unsres Verständnisses von der urkundlichen Schrift bildet. Gegenüber der auch in protestantischen Kreisen vorkommenden Präsumtion, als müsse Gott der Kirche damit sie nicht irre ein für alle Mal ein fertiges heiliges Buch gegeben haben, welches sie nur aufzuschlagen brauche um das jeweilig Erforderliche zu finden, können wir nicht umhin bemerklich zu machen, dass es die Weise des geistlichen Kosmos nicht ist, in solch handfester, grobsinnlicher Gestalt sich zu vergegenwärtigen: wer Dergleichen begehrt, mag die römisch-katholischen Gaukeleien der Unfehlbarkeit als warnendes Beispiel sich vorhalten. Die Kirche besitzt die göttliche Wahrheit nur indem sie ihrer sich immer aufs Neue bemächtigt; und diese Wahrheit, darum auch jene der urkundlichen Schrift, ist eine Sache des Glaubens, deckt sich daher nicht mit der sinnlichen Erscheinung. Wie an einem früheren Orte geläugnet wurde, dass wir umdeswillen an den dreieinigen Gott glauben weil irgendeinmal die Kirche dieses Dogma festgestellt hat, so glauben wir auch nicht an die Wahrheit der Schrifturkunde und die Richtigkeit des Schriftkanons umdeswillen weil irgendeinmal die Kirche sich darüber schlüssig gemacht hat. Um an das Schriftwort als geistliche Realität zu glauben, bedarf es ein Innewerden seines urkundlich geistlichen Charakters, welches in demselben Masse durch alle Zeiten der Kirche fortgesetzt werden muss wie Das von dem Glauben überhaupt gilt; und jene Eigenthümlichkeit des Glaubens, dass er Ja sagt inmitten des ihn umtönenden Nein, dass Wesen und Erscheinung für ihn nicht zusammenfallen — in irdenem Gefäss ein Schatz der ewigen

Wahrheit — theilt auch der Glaube an das urkundliche Schriftwort. Die Auffassung unsrer Alten von der absoluten und schlechthinigen Wahrheit alles Dessen was geschrieben steht kann nicht als Ausdruck der Stärke ihres Glaubens gelten. Und ich möchte die Verantwortung nicht auf mich nehmen einen Christen zu lehren, dass der Glaube an die Heilswahrheit involvire den Glauben an die absolute Irrthumsfreiheit der h. Schrift, oder an die schlechthinige Irrthumsfreiheit der Kirche bei der ursprünglichen Sammlung der Schrift. Wenn die Kirche am Anfang bestanden hat, als sie diese oder jene Schrift da oder dort noch nicht besass und über diese oder jene Schrift als urkundliche oder apostolische im Zweifel stand, warum soll denn die Existenz der Kirche oder der Glaubensbestand des Einzelnen gefährdet sein, wenn Gleiches oder Aehnliches im Laufe der Geschichte wiederholt begegnet? Dass die h. Schriftsteller nicht schlechthin unfehlbar sind, darf man wohl, vorbehaltlich der Abweisung von Missverständnissen, damit combiniren dass sie nicht ohne Sünde, an ihrem Theile noch nicht vollendet waren (vgl. Phil. 3, 12). Sie reden die Sprache ihrer Zeit und bewegen sich in den Bildungselementen ihrer Zeit. Sie darüber hinausgerückt sein zu lassen, behufs einer Untrüglichkeit in allen Stücken des Wissens und Könnens, wird Niemandem bei gesunden Sinnen einfallen. Sie sind aber zugleich individuelle Persönlichkeiten, deren Natur, zumal als sündiger, es mit sich bringt, dass sie nicht wohl für die universale Wahrheit gleich universale Medien sein können. So gewiss die h. Schriftsteller die Wahrheit Gottes in sich trugen als wirklichen Besitz, so gewiss konnte das Verhältniss zwischen derselben und ihrer Individualität kein unvermitteltes sein; Das heisst, sie empfingen und hatten jene Wahrheit nach dem Masse ihrer Individualität. Zudem ist die Allmählichkeit ihrer Entwickelung auch als geistlicher Persönlichkeiten durch die Schrift selbst verbürgt, welche nicht mit Einem Schlage und nach allen Seiten hin die des Geistes theilhaft gewordenen Apostel über die wichtigen Fragen, die ihrer Entscheidung harrten, zur Klarheit gekommen sein lässt: erst auf Grund einer besonderen göttlichen Führung verstand Petrus jene Wahrheit welcher er

Act. 10, 34 Ausdruck giebt; und bei dem Apostelconcil waren die dann gefassten Beschlüsse doch nicht vonvornherein wegen der Infallibilität der Apostel fertig, sondern es bedurfte dazu einer eingehenden Auseinandersetzung. Auch der Apostel Paulus ist damit, dass er sich im Besitze des Geistes weiss (1 Cor. 7, 40) und mit zweifelloser Gewissheit sein Evangelium als göttliche Wahrheit kennt (Gal. 1, 8, 9), doch der Möglichkeit einer Gedächtnissirrung nicht überhoben: „ich danke Gott, sagt er (1 Cor, 1, 14), dass ich Niemanden unter euch getauft habe ausser Krispus und Gajus“ — dann erst fällt ihm ein, dass er auch das Haus des Stephanas getauft (v. 16), und er setzt hinzu: „im Uebrigen weiss ich nicht, ob ich einen Andern getauft habe.“

7. Wenn wir hiernach, trotz der vorher betonten Prärogative und relativen Nothwendigkeit der urkundlichen Schrift, nicht in der Lage sind ihr absolute Irrthumsfreiheit zuzusprechen, so fragt es sich nun, wie die ihr wirklich eignende Infallibilität sich bestimmen lasse und wieweit sie reiche. Der Einwand, dass wir uns damit zum Richter über die Schrift aufwerfen und so die Auctorität derselben überhaupt hinfällig werde, liegt hinter uns: zudem zeigt uns das Beispiel eines Mannes wie Luther, dass die tiefste und aufrichtigste Beugung unter die Schrift sich mit einem kritischen Urtheil über den Inhalt der Schrift wohl verträgt. Allgemein ausgedrückt dürfen wir wohl auf Grund der von der christlichen Gemeinde an der Schrift gemachten Erfahrung sagen, dass dieselbe sich ihr als unfehlbar erwiesen habe in allen Stücken der heilsnothwendigen Wahrheit. Von der in der Kirche lebenden und andauernden Verkündigung kann man solche Unfehlbarkeit nicht schlechthin behaupten — die Kirche hört zwar als aus der Wahrheit seiende und auf die Heilswahrheit begründete niemals auf diese Wahrheit zu bezeugen, aber sie kann als einzelne, particulare, erscheinende aufhören aus der Wahrheit zu sein und muss bei solchem Process der Degeneration den Irrthum auch in die Verkündigung der Heilswahrheit einfliessen lassen. Die Kirche, insbesondere die evangelische Kirche, hat bei Abstossung solchen Irrthums die Erfahrung gemacht, dass die in ihr noch lebende, wider die eindringende Fälschung reagirende

Wahrheit mit der Schriftwahrheit sich zusammenschloss und an ihr einen dauernden Halt fand gegenüber der sie bedrohenden Irrung. Fragt man nun weiter, was denn das Heilsnothwendige sei, hinsichtlich dessen die urkundliche Schrift als lautere und unverfälschte Quelle sich erweise, so kann an diesem Orte, wo wir die Darstellung des Erlösungswerkes und der Heilsordnung hinter uns haben, hierüber nicht wohl ein Zweifel sein. Es könnte vielleicht einfacher erscheinen, wenn man behufs der näheren Feststellung der Sache auf den Unterschied des geistlichen und des natürlichen Gebietes, der geistlichen und der natürlichen Erkenntniss zurückginge: Alles was auf jener Seite liegt wäre dem Irrthum unterworfen, irrthumsfrei dagegen was auf dieser. Aber die Abstraction worauf diese Unterscheidung sich gründet ist angesichts der Realität des Schriftwortes durchaus unhaltbar, wie ja auch an sich betrachtet der geistliche und der natürliche Kosmos und subjectiv angesehen die geistliche und die natürliche Erkenntniss des Christen nicht so mechanisch nebeneinanderliegen. Zudem haften doch die Irrungen, welche durch die Unbill der Zeiten und Abschriften in den Text der h. Schrift hineingekommen sind, offenbar nicht bloss an Dem was man zur natürlichen Erkenntniss der heiligen Autoren rechnen könnte; und ein Christ wird seine Heilszuversicht nicht davon abhängig machen, ob die eine oder die andere Erzählung der Evangelisten nach jeder Seite hin dem geschehenen Ereigniss auf das Pünktlichste entspricht, ob hie oder da ein Gedächtnissfehler, eine Verwechselung sich eingeschlichen hat u. s. w. Die Thatsache dass Christus sich als Heiland erwiesen hat und die persönliche Sicherheit des Christen über die Erweisungen des Heilsmittlers bleibt unberührt davon, ob z. B. die beiden Blinden Matth. 20, 30 Jesum wirklich zu gleicher Zeit um Hilfe anriefen, oder ob Matthäus bei seiner Erzählung auseinanderliegende ähnliche Ereignisse in eines zusammenzog und so aus dem Rahmen der geschichtlichen Wirklichkeit heraustrat. Man wird überall die Gewissheit über Christi Erlöserwirksamkeit während seines irdischen Lebens nicht von der Frage abhängig machen dürfen, ob es gelingen werde jedes einzelne von den Evangelisten erzählte Begebniss in den

historischen Verlauf eines „Lebens Jesu“ einzureihen; noch etwa den Glauben an Jesu Auferstehung von der Möglichkeit, die einzelnen Scenen der Versichtbarung des Auferstandenen zu einem klaren und bestimmten Gesammtbilde zu vereinigen. Wir erkennen die fleckenlose Heilswahrheit der urkundlichen Schrift in der Bezeugung Christi als Heilsmittlers nach Seiten seiner eignen Erlöserwirksamkeit wie nach Seiten des Verhältnisses in welchem er hierbei zu den Menschen steht, gemäss Dem dass in dieser Wechselbeziehung die centrale geschichtliche Realisation des Erlösungsrathschlusses sich zusammenfasst. Mag allem irdischen Geschehen, auch jenem heilsgeschichtlichen, der Charakter der Zufälligkeit anhaften, kraft dessen mit dem Wesentlichen immerfort Unwesentliches sich verbindet, so leidet darunter doch nicht die Thatsache, dass das Wesentliche und Entscheidende unter dieser Hülle des Zufälligen wirklich gegeben und dass der Glaube im Stande ist des Ersteren unbeschadet des Letzteren sich zu bemächtigen. Und wenn die Einzeldarstellung der Heilswahrheit immer subjectiv gefärbt ist und die Schranke der Individualität an sich trägt, so ist Dieses so wenig eine Verhüllung und Schädigung ihres Wesens dass gerade vermöge solcher Färbung und Individualisirung das einzelne Schriftwort mit seinem Lebens- und Wahrheitsgehalt dem Einzelnen persönlich nahetritt. Denn es ist nicht wahr dass die individuelle Auffassung der Glaubensrealitäten schon umdeswillen mit Irrthum behaftet sein müsse: Das widerspräche unsrer früheren Erkenntniss von der Ausprägung der Menschheitsidee in dem Individuum und von dem Verhältniss der menschlichen Capacität zur unendlichen Gottesfülle. Gewiss ist es nicht das Ganze der der Menschheit Gottes vermeinten Heilswahrheit welches der Einzelne, auch der einzelne Autor des urkundlichen Schriftwortes, gleichmässig zu fassen und wiederzugeben vermag; gleichwie auch diese Heilswahrheit mannigfach, nicht das Ganze auf Einmal reproducirend, sich wiederspiegelt in den Gemeindeverhältnissen in welche die apostolischen Sendschreiben uns hineinblicken lassen. Aber andrerseits wissen wir, dass die Realitäten des geistlichen Kosmos organischer Art sind, dass sonach in jedem einzelnen Stück dessen

das Individuum sich bemächtigt so oder anders die Triebkraft und die Wesenheit des Ganzen präsent und wirksam ist; und der typische Charakter, welchen die Einzelauswirkung und specielle Beziehung der Heilswahrheit in dem urkundlichen Schriftwort für das Innewerden dieser Wahrheit in der kirchlichen Folgezeit an sich trägt, hängt damit zusammen. Die Schrifturkunde mit ihrer mannigfachen individuellen Darstellung, mit ihrer Fülle von Einzelbeziehungen und Einzelanwendungen der Heilswahrheit ist gleichwie aus der Anfangs*gemeinde* hervorgegangen so für die nachmalige *Gemeinde* Gottes zunächst, und erst *durch* sie für das christliche *Individuum* bestimmt, welches aus dieser Gemeinde heraus zum Leben geboren mit ihr zugleich die Heilswahrheit besitzt. Demgemäss dass die Urgemeinde potentiell die daraus erwachsene Gesammtkirche aller Zeiten und aller Räume in sich trägt, dass daher auch die menschlichen Bedürfnisse denen die Heilswahrheit entgegenkommt, die Widersprüche des natürlichen Sinnes mit denen sie zu kämpfen hat u. s. w. darin ein für alle Mal präformirt sind, werden wir von der urkundlichen Schrift, welche aus jener Urgemeinde hervorging und das entsprechende Abbild ihrer geistlichen Erfahrung ist, zu sagen haben dass sie gerade mit jener individuellen Wiederspiegelung der christlichen Wahrheit, mit der Beziehung derselben auf die mannigfachen Seiten und Bedürfnisse des Menschenwesens, mit der Beleuchtung und Abweisung der schon in der apostolischen Zeit auftauchenden Schismen und Häresien, und was man sonst nach dieser Seite hin noch anführen könnte, vorbildlich und typisch die Wahrheitserkenntniss der gläubigen Gemeinde aller Zeiten in sich befasst und insofern gleichwie der Kirche in ihren verschiedenen Lagen so dem Einzelnen nach seinen mannigfachen Bedürfnissen die heilsnothwendige Wahrheit in völlig zureichender Weise darbietet. Wenn wohl zu Zeiten die Bestimmung der Heilsurkunde zunächst für die Gemeinde und nicht für den Einzelnen übersehen und fälschlich zurückgestellt worden ist, so wollen wir doch die neuerdings wieder mit Recht betonte gemeindliche Bedeutung der Schrift nicht so ins Extrem schieben lassen, dass wir darüber ihre Bestimmung auch

für den Einzelnen, nämlich als Glied der Gemeinde, behufs seiner Unterweisung zur Seligkeit (vgl. 2 Tim. 3, 15 ff.) verkennen. Hiermit ist zugleich das Mass und die Art der *sufficientia* und der *perspicuitas* angezeigt welche dem urkundlichen Schriftwort eignen: wir verstehen das Eine wie das Andere nicht im äusserlich mechanischen Sinne, als wäre die Schrift ein Codex göttlicher Aussprüche, die man unter gewisse Rubriken bringen könnte, um auf alle Fälle und mit zweifelloser Sicherheit die erforderliche Entscheidung daraus zu erholen. Aus dem Leben der Urkirche ist die Schrift hervorgegangen und dies Zeugniss kann und soll darum von der nachmaligen Gemeinde und von jedem einzelnen Gliede derselben je nach dem ihm verliehenen Masse in seiner Wahrheit wiederum erlebt werden, so wie der geschichtliche Bedarf es mit sich bringt — darin erweist sich ihre Sufficienz; und dem Glauben erschliesst sich, unbeschadet exegetischer und historischer Dunkelheiten, der heilsnothwendige Sinn der Schrift — Das ist ihre Perspicuität. Denn die Schrift ist Glaubensobject, und die Frage nach dessen Klarheit darf nicht mit der andern vermischt werden, inwieweit sie als natürlich-historisches Object dem natürlich-menschlichen Verständniss zugänglich sei.

8. Die Inspiration des NTlichen Schriftwortes bemisst sich demnach im Allgemeinen nach jener Geisteseinwohnung, welcher das von Menschen geredete Gotteswort überall zu danken ist; so jedoch, dass dieser Inspiration eine graduelle Prärogative eignet, nach Massgabe der charismatischen Begabung der Urkirche, sowie desjenigen Vorzugs welchen wir inhaltlich dem urkundlichen Wort beizulegen hatten. Denn der richtige Weg zur Bestimmung solcher Inspiration wird wohl nicht der sein, dass man zunächst eine gewisse Form und Weise derselben sich vorstelle und nun daraus die Vorzüge dieses sonderlichen oder ausschliesslichen Gotteswortes ableite; sondern der umgekehrte Weg wird zum Ziele führen, weshalb wir denn auch hier erst diese Frage erheben. Demnach dürfen wir jene Auffassung der Inspiration für abgethan erachten, welche in ihr eine ebenso specifisch verschiedene Geisteswirkung erkennen wollte, wie man gewohnt war

das Wort der Schrift als das Wort Gottes schlechthin oder allein anzusehen. Wie unnatürlich, wie sprunghaft wäre dann die Entwickelung der Kirche des apostolischen und des nachapostolischen Zeitalters — ein förmliches Abreissen des Fadens, statt des geschichtlich allerdings vorliegenden Herabsinkens, solcher graduellen Unterschiedenheit! Und wie würden dann all jene ungelösten Fragen wieder hervortreten, auf welche man vordem die Antwort suchte, als z. B. ob solch einzigartige Inspiration bloss den Aposteln competirte oder auch ihren Schülern und Begleitern; oder ob es denkbar sei, dass ein so inspirirter apostolischer Brief, wie etwa der erste Corinthische, habe verloren gehen können. Allewege ist es die Gemeinde Gottes, die Kirche, welche den Geist Gottes vermöge ihrer Gemeinschaft mit dem verklärten Heilsmittler in sich trägt, und kraft einer hierin begründeten, wie sehr auch im Uebrigen bevorzugten, Inspiration haben die heiligen Autoren Gottes Wort geredet und geschrieben. Sie haben es gethan als Glieder und Organe der Urkirche, in welcher die ganze Frische unmittelbarer Erinnerung an die Heilsthatsachen des Erlöserlebens mit der ganzen erstmaligen Geistesfülle in einer alle Folgezeit der Kirche überragenden Weise sich paarte. Eine Begeistung war es welche bei diesen Organen ebensowenig wie sonst in der Kirche getrennt werden kann von dem Geistesbesitz und Geistesempfang des Glaubens — *ἔχοντες τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως, κατὰ τὸ γεγραμμένον Ἐπίστευσα διὸ ἐλάλησα, καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν* (2 Cor. 4, 13). Es ist wichtig Dies sich präsent zu erhalten, weil hiermit schon jedweder mechanisch-magische Vorgang der Begeistung, der Geistesmittheilung und Geistesunterweisung, ausgeschlossen ist, und weil damit übereinkommt was der Apostel hinsichtlich des Verhältnisses von *πνεῦμα* zu *νοῦς* bei den NTlichen Propheten sagt (1 Cor. 14, 14—19; 31 u. 32), jenen Propheten die wiederholt in engster Verbindung mit den Aposteln erscheinen (1 Cor. 12, 28, 29 vgl. mit Rom. 12, 6; Eph. 4; 11). Wenn Paulus einst verzückt wurde bis in den dritten Himmel, in das Paradies, und von solcher Ekstase allerdings nicht gelten kann was er in den genannten Stellen über die Selbstmächtigkeit der Propheten sagt,

so waren es eben *ἄρρητα ῥήματα* die er dort vernahm, *ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι* (2 Cor. 12, 4). Wir haben demnach solche gewaltsam-ekstatische Zustände nicht als diejenigen anzusehen durch welche die urkundlichen Autoren empfingen was sie darnach als Gottes Wort verkündigten. Hineinversetzt in die Gemeinschaft des Geistes Gottes, welcher Geist Christi des verklärten Erlösers ist, erhielten sie kraft solcher andauernden Gemeinschaft die „Offenbarung" Dessen was sie jeweilig für ihr Kerygma bedurften, sei es nun in Form einer Vision, deren Inhalt sich dann dem Verständniss des *νοῦς* erschloss (wie etwa Act. 10, 9 ff.), oder häufiger in Form unmittelbarer Zusprache und Weisung (vgl. 2 Cor. 12, 3 mit Gal. 2, 2), deren Gegenstand alsbald zum Inhalt ihres Selbstbewusstseins und ihrer Selbstbestimmung wurde. Wenn Christus angesichts Dessen dass die Jünger in den Synagogen und vor den staatlichen Obrigkeiten sich würden zu verantworten haben ihnen die Sorge darüber verwehrt, wie oder was sie zu ihrer Vertheidigung sagen sollten, denn der h. Geist werde zur selben Stunde sie es lehren (Luc. 12, 11, 12), so verhält sichs damit ähnlich wie mit dem Verbote der Sorge um Kleidung und Speise in der Bergpredigt (Mtth. 6, 25 ff.): nicht wird den Jüngern verboten, an ihrem Theile zu thun und vorzubereiten wessen sie zu ihrer jeweiligen Apologie bedürfen, sondern die Bekümmerniss soll ihnen fern bleiben als könnte in solcher Stunde das rechte Wort ihnen fehlen. Die Apostel haben sicherlich nicht mühelos zugewartet, ob und was der h. Geist jeweilig ihnen eingeben werde, sondern gleichwie es auf dem Apostelconcil der Discussion bedurfte, um zu jenem Beschlusse zu gelangen welcher dann mit den Worten *ἔδοξεν τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν* (Act. 15, 28) den heidenchristlichen Gemeinden kundgegeben wurde, so haben sie ohne Zweifel sichs Mühe kosten lassen, um in ihrem jeweiligen sei es mündlichen sei es schriftlichen Kerygma das Rechte zu treffen, und eben hierbei durften sie der Unterweisung des h. Geistes gemäss der Zusage des Herrn (Joh. 16, 13 u. a.) sich getrösten. In diesem Sinne und innerhalb der früher gezogenen Schranke behaupten wir Infallibilität des urkundlichen Wortes, ohne dass die den

heiligen Autoren noch innewohnende Sünde dieser Irrthumsfreiheit im Wege stünde. Denn an sich schon ist es etwas Anderes, die Wahrheit erkennen und die Wahrheit thun (vgl. Gal. 2, 11 ff.), wie Das auch der gläubige Christ an seinem Theile fort und fort erfährt; und wiederum würde solche Sündhaftigkeit zwar dem Wahrheitszeugniss der heiligen Schriftsteller Eintrag thun wenn man an eine schlechthinige, mit Einem Schlage eingetretene Irrthumsfreiheit denken wollte, aber mit Nichten ist Dieses der Fall wenn sichs um ein successives ὁδηγεῖν in die jeweils erforderliche, heilsnothwendige Wahrheit handelt. So wenig wir irgend ein mechanisches Eindictiren von Worten und Wörtern für solches Wahrheitszeugniss anzunehmen veranlasst sind, was ja der handgreiflichen Thatsache des individuell gearteten Stiles und Wortgebrauches widerspräche, so gewiss war nun solch eine Rede bis in ihrem Ausdruck hinein eine vom Geist getragene, durchdrungene, motivirte, darum auch geistliche Wirkung äussernde (vgl. 1 Cor. 2, 4, 13; 1 Thess. 1, 5; 2, 13). Und auch Dies wollen wir, um die falsche Betonung der menschlichen Freiheit inmitten der Abhängigkeit vom Geiste zu verhüten, nicht unerwähnt lassen, dass schon in den gehobensten Momenten menschlich natürlicher Production der Autor sich getragen weiss von einer ihm innewaltenden Kraft, die er wohl hemmen aber keineswegs hervorbringen kann, die in ihm arbeitet und seiner als eines Werkzeuges sich bedient, die ihn völlig beherrscht und doch in ihren Hervorbringungen den bestimmten Charakter seiner Individualität an sich trägt. Solche Influenz ist das reine Gegentheil mechanischer Inspiration, und doch tritt dabei die menschliche Freiheit verhältnissmässig zurück. Wenn endlich die Urkirche ihrerseits die Gewissheit ihres Besitzes der seligmachenden Wahrheit nicht davon abhängig gemacht hat dass Zweifel an der Aechtheit einzelner als urkundlich überlieferter Schriften erhoben wurden, so werden wir Gleiches auch der Christenheit unsrer Tage zumuthen dürfen, ohne dabei zu übersehen, dass die Aufnahme jener Schriften in den Kanon die Thatsache involvirt, dass die Kirche ihrer wesentlichen Zusammenstimmung mit den zweifellos ächten Urkunden

und dem in ihr lebenden Wahrheitszeugniss sich bewusst geworden war.

9. Wenn die dogmatische Aussage über das Wesen und die Bedeutung der neutestamentlichen Schrift sich als gebunden auswies an die Aussage über das Wesen und Werden der neutestamentlichen Gemeinde, so wird das sachliche und geschichtliche Verhältniss der letzteren zur Gemeinde des alten Bundes massgebend sein für die Stellung, welche die christliche Kirche und mit ihr der einzelne Christ zur alttestamentlichen Schrifturkunde einnimmt. Was der Apostel den Heidenchristen in Rom zurief, um etwaiger Selbstüberhebung angesichts des zu Falle gekommenen Israel zu wehren, dass sie eingepfropft seien als wilde Zweige in den guten Oelbaum, seiner Wurzel und seines Fettgehaltes mittheilhaftig (Rom. 11, 17), Das ist eine Thatsache, die nicht minder aus dem Glaubensbewusstsein der christlichen Gemeinde erhoben werden kann wie sie andrerseits zusammenstimmt mit dem bisher entwickelten Werden der Menschheit Gottes. Nur dass wir den Gedanken noch zu erweitern haben gemäss Dem dass die Scheidewand der Umzäunung (Eph. 2, 14) in Christo hinweggethan und die Kirche des neuen Bundes thatsächlich aus Juden- und Heidenchristen gemischt ist. Wir können es nicht hindern, dass man der christlichen Kirche den Wahrheitsbesitz durch den sie existirt bestreitet — mit Solchen haben wir hier in der Dogmatik nicht zu handeln; aber sinnlos ist es, die Kirche in diesem ihrem Bestande anzuerkennen und sie dabei ablösen zu wollen von dem Mutterboden aus dem sie erwachsen ist. Die Kirche kann, weil sie als diese existirt und so lange sie existirt, nicht umhin, die heilige Schrifturkunde des heilsgeschichtlichen Volkes Gottes in dem Masse als göttliche, ihr vermeinte Wahrheit anzuerkennen in welchem sie das Werden dieses Volkes Gottes als wesentliche Vorbedingung ihres eignen Werdens anerkennt. Indem wir das Verhältniss zunächst so formuliren, ohne dazu eines anderen Beweises als unsres bisherigen Lehrganges zu bedürfen, bauen wir einer zwiefachen Verfehlung vor, wovon die eine hauptsächlich der älteren Kirche und Theologie, die andere der neueren, vornehmlich durch Schleiermacher bestimmten Lehre

angehört. Beides wirkte in jener früheren Periode zusammen, um die Würdigung des Alten Testamentes für die neutestamentliche Gemeinde zu erschweren: die Unklarheit über den geschichtlich allmählichen Vollzug der Heilsoffenbarung und die Unfähigkeit das Ineinander des Göttlichen und des Menschlichen in den Trägern solcher Offenbarung sowie in der Entstehung und Beschaffenheit der Schrifturkunde zu verstehen. Während nach abstractem, ungeschichtlichem Offenbarungsbegriff ein Stück der göttlichen Offenbarungswahrheit gleichwerthig neben das andere zu stehen kommt, erweist sich der Abstand des ATlichen Offenbarungsinhaltes von dem NTlichen sowie die allmähliche Entwickelung des ersteren gerade als das dem geschichtlichen Werden der Menschheit Gottes und der darauf geordneten Heilsbereitung Entsprechende: nur Dies einbedungen, dass auf allen wenn auch weit abstehenden Punkten die gleiche gottgesetzte Tendenz und Auswirkung nach dem Ziele der Offenbarung hin erkennbar sei. Und im Grunde hängt damit die andere, oben angedeutete Seite der Schrifturkunde, die der menschlichen Vermittelung des Offenbarungsinhaltes, auf das Engste zusammen. Wir mögen darin immerhin von derjenigen Geschichtsbetrachtung lernen, die neuerdings das von der älteren Theologie Versäumte in ihrer Weise nachzuholen bestrebt ist — die gläubige Gemeinde wird sich daran gewöhnen dürfen nach dieser Seite mehr zu vertragen als sie bisher gewohnt war, und es ziemt der Dogmatik nicht hier vonvornherein Grenzen zu ziehen: aber Eins wird weder die Kirche noch die kirchliche Theologie jemals vertragen, Dies, dass man den göttlichen Factor, das supranaturale Element eliminirt, welches die Geschichte und die entsprechende Schrifturkunde Israels im tiefsten Grunde bestimmte und zu einer mit allen sonstigen Entwickelungen und Schriftdenkmälern des Alterthums unvergleichbaren gestaltete. Die Kirche hat vom ersten Momente ihres Daseins an dieselbe Hand Gottes, welche in wunderbarer, supranaturaler Auswirkung des Erlösungsrathschlusses ihr zum Dasein verhalf, in der darauf hinzielenden Geschichte des Volkes Gottes und ihrer Beurkundung wahrgenommen, sie hat gerade in ihrer frühesten Zeit mehr als

sonst die Kräfte der Erbauung aus jenem alttestamentlichen Worte, im Zusammenhalt mit dem erfüllungsgeschichtlichen Kerygma, gezogen, sie hat in ihren eignen urkundlichen Zeugnissen allenthalben — wir brauchen hiefür nicht erst zu citiren — zu jenem ATlichen Wort als zu Gottes Wort sich bekannt: wer ihr diese mit ihrem eigensten Werden verflochtene Stellung zum A. T. verkümmern und erschüttern wollte, Der würde ihre Lebenswurzeln antasten, sie eben in ihrer eigenen, christlichen Existenz bedrohen. Darum kann Nichts diametraler dem Erfahrungsbewusstsein der christlichen Gemeinde widerstreben als jene Schleiermacher'sche Auffassung des A. T., deren ganze Verkehrtheit etwa in der Bemerkung sich bekundet, es sei eine Selbsttäuschung wenn man meine aus den Propheten und Psalmen eine christliche Lehre von Gott zusammensetzen zu können, und in dem Vorschlag sich concentrirt das A. T. als Anhang zum N. in den Heilsurkunden fortzuführen. So wenig liegt eine Selbsttäuschung darin dass der Christ „auch die edelsten Psalmen" herübernimmt in den christlichen Erfahrungskreis und sie in diesem Sinne sich aneignet, dass vielmehr ebendamit sein Thun und sein Verständniss dem wachsthümlichen Charakter und der telischen Intention dieses Wortes entspricht; und wenn auch von dem einzelnen Gliede der Kirche nicht verlangt werden kann dass es „sich erst durch das ganze A. T. durcharbeiten müsse, um auf richtigem Wege zum N. T. zu gelangen", so wird doch das Glaubensbewusstsein der Kirche und das wissenschaftliche Bewusstsein derselben, die kirchliche Theologie, niemals der Wurzel und des Stammes vergessen dürfen, woraus im Wege organischen, nämlich heilsgeschichtlichen Wachsthums der Mittler und die Gemeinde des neuen Bundes hervorgegangen ist. Wer heisst uns denn aus den Psalmen und Propheten „eine christliche Gotteslehre" zusammensetzen? Die Lehre von dem lebendigen persönlichen indem dreieinigen Gott gewinnen wir, indem wir der geschichtlichen Selbstbezeugung dieses Gottes zwecks einer für ihn werdenden Menschheit nachgehen, und darunter wird wohl auch die Offenbarung Gottes Raum haben welche in den Psalmen und Propheten des A. T. niedergelegt ist. Das wissenschaftliche Ver-

ständniss des thatsächlichen, aus himmlischen und irdischen Elementen gewobenen Bandes, welches die Gemeinde des neuen Bundes mit jener des alten sowie die beiderseitigen Heilsurkunden verknüpft, wird in dem Masse voller und sicherer gewonnen werden, wenn keine zeitgeschichtliche Deutung der alttestamentlichen Offenbarung ihrer Deutung und Beziehung auf die Heilsthatsachen des N. T. im Wege steht, und letztere ebensowenig der ersteren. Die Kirche wird und muss fortfahren, in derselben Weise wie es Christus und die Apostel gethan das A. T. erfüllungsgeschichtlich anzusehen — den Endpunkt mit dem Anfangspunkt der heilsgeschichtlichen Bewegung zusammenzuschauen: durch dieses thatsächliche, für den Glauben allewege feststehende Verhältniss ist nicht ausgeschlossen das Dasein so und so vieler Mittelglieder, welche geschichtlich jenen Anfangs- und diesen Endpunkt miteinander verbinden. Wenn es allmählich auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung gelänge das Eine widerspruchslos mit dem Andern zu vereinigen — selbst für den Fall dass die Zahl der „directen Weissagungen“ sich dadurch noch mehr verminderte — so würde gerade damit der Einblick sich steigern in den R e i c h t h u m der göttlichen Weisheit, in die vielverschlungenen wunderbaren Gotteswege, die doch von allen Punkten her, so oder anders, dem Ziele der Heilsvollendung zustreben. Die Dogmatik verkennt ihre Aufgabe wenn sie in jener Hinsicht der Schriftauslegung Schranken ziehen will unter Berufung auf den Gebrauch der ATlichen Weissagungen im N. T.; aber freilich eine nicht geringere Verirrung der Exegese wäre es, wollte sie der katechetischen und homiletischen Behandlung die einfache Herübernahme der Weissagung in das NTliche Gebiet, wie sie im N. T. geübt wird, verwehren oder verkümmern.

Dritter Theil.

Das Ziel des Werdens.

§. 46. In dem Vollzug gleichwie schon in dem Princip des Werdens ist das Ziel desselben, die Vollendung der Menschheit Gottes, thatsächlich und nicht bloss als Postulat mitgesetzt. Kraft dieser Thatsache erweist sich das Ziel dem Glauben, welcher des gegenwärtigen Heiles theilhaftig geworden, als schlechthin nothwendiges, eine Glaubenserfahrung, zufolge deren der Christ in der Lage ist auf sonstige „Beweise" eines über den Tod hinausragenden Lebens zu verzichten. Solche Glaubenserfahrung aber ist darin einstimmig mit dem Zeugniss der h. Schrift, welche gleicherweise die Zukunftshoffnung mit dem Glaubensbesitz der Gegenwart unlösbar zusammenschliesst. Wenn nun auch mit dieser erkenntnissmässig fassbaren Nothwendigkeit des Endziels noch keineswegs eine klare Vorstellung über die Art seiner Verwirklichung gegeben ist, so geschieht hierdurch dem objectiven Bestande und der subjectiven Zuversicht jener Nothwendigkeit nicht Eintrag.

1. Den mancherlei Einzelaussagen des christlichen Glaubens in Bezug auf die Verwirklichung und die verschiedenen Momente des Endziels, diese Aussagen erst bedingend und ihre Zusammenfassung zur Einheit einer Totalanschauung ermöglichend geht voran die Constatirung der Nothwendigkeit mit welcher dem Vollzug gleichwie dem Princip des Werdens sich anschliesst das Ziel

desselben, die Vollendung der werdenden Menschheit Gottes. Allerdings tritt in diesem Stücke das System der christlichen Wahrheit nahe an das System der christlichen Gewissheit heran, ebendarum weil sichs dabei um die Zukunftshoffnung des Christen, um die Verbürgung Dessen handelt was seinem Glauben als Vollendung seines gegenwärtigen Christenstandes vorschwebt. Indessen zeigt schon der Ort, an welchem hier der Nachweis jener Nothwendigkeit auftritt, die dabei gleichwohl obwaltende Differenz, insofern diesmal zunächst in Frage steht, wie und kraft welches inneren Zusammenhanges objectiv betrachtet aus den unmittelbar präsenten Realitäten des Glaubens jene der Zukunft herauswachsen, mag immerhin subjectiv angesehen auf denselben Zusammenhang die Gewissheit der christlichen Hoffnung sich stützen. Der an sich seiende Verlauf des Werdens, dessen Realität die Dogmatik als verbürgte voraussetzt und darum inhaltlich darlegt, führt in diesem seinem objectiven Vollzug zu einem Ziele, dessen Entfaltung aus den gegenwärtig noch unvollendeten Realitäten des Christenstandes die gläubige Erkenntniss im Zusammenhang mit dem Ganzen des Glaubens systematisch darzulegen hat. Somit ist also doch auch hier, wie schon bisher, das Auge des Glaubens nicht zunächst auf das eigne Subject gerichtet, um zu erforschen wie in ihm die Krystalle der Gewissheit zusammenschiessen, sondern auf das vor ihm liegende und werdende Glaubensobject, in dessen Bildung und Ausgestaltung es die Idee seiner Vollendung präformirt sieht und herausliest. Und dass in dem Systeme der christlichen Wahrheit dieselben Gegenstände, nur aber in andrer Folge und unter anderem Aspecte, wiederkehren wie in dem Systeme der christlichen Gewissheit wurde früher vorbehalten.

2. Es war nicht zufällig, dass die Schlussworte des vorhergehenden Abschnittes auf das Ziel der Vollendung hinwiesen. Der Zug nach dem Ende hin durchdringt den ganzen Process des Werdens dem wir bis dahin nachgegangen sind, und macht sich daher vorzugsweise geltend in jenem letzten Abschnitt, in welchem sichs um die aus dem Heilsmittler herausgezeugte Menschheit Gottes handelte. Es ist eine bekannte Eigenthümlichkeit

der ATlichen Prophetie, an welcher nicht minder die NTliche Theil hat, dass von allen Punkten der Heilsgegenwart aus der Trieb und der Blick auf das Ende gerichtet ist. Und in gleichem Sinne will die Thatsache gewürdigt sein, dass in Zeiten energischen Glaubenslebens mehr als in andern der Zug nach Vollendung und die Erwartung des Endes sich geltend macht. Das begreift sich daraus und hat darin sein Recht, dass alle zeitliche Entwickelung des Werdens als von Gott für sich gesetzte, vornehmlich aber die aus dem Erlösungsrathschluss resultirende, überhaupt und in ihrer concreten jeweiligen Gestalt, nur Etwas ist um des Zieles willen welches damit intendirt wird. Wir müssen solche Zielsetzung schon bei der Verwirklichung der Schöpfungsidee annehmen, wenn anders wir Recht hatten die von Gott geschaffene Welt als eine zum zeitlichen Werden bestimmte und den Menschen auch abgesehen von der Sünde als in Form genereller Entwickelung auf Vollendung hin angelegten zu betrachten. Gewiss hat nicht das Einzelne in der Welt für sich bleibende Bedeutung und darum Anspruch auf Erhaltung, sondern nothwendig ist seine Existenz nur insofern dadurch an seinem Theile das Endresultat des Werdens miterzielt wird; aber auf solches Endresultat, da diese endliche Welt ein adäquater Spiegel der unendlichen Gottesfülle sein wird, ist es dabei allerdings abgesehen, und andrerseits wissen wir dass dem Menschen als gottebenbildlicher Persönlichkeit im Unterschied von andern animalischen Wesen nicht bloss generelle Bedeutung zukommt. Wir lassen die Frage hierbei noch unangerührt, ob nicht das Verhältniss zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen die Verwirklichung des Zieles irgendwie als *progressus in infinitum* denken heisse: auch in diesem Falle würde doch der Gedanke der Nothwendigkeit solcher Verwirklichung nicht ausgeschlossen sein. Könnte es aber bei solch abstracten Untersuchungen den Schein gewinnen, als handelte sichs nur um Postulate und Conclusionen menschlichen Denkens, so fassen wir dagegen nunmehr alsbald die concrete Wirklichkeit des Werdens ins Auge, wie sie in dem Aufeinander- und Ineinanderwirken der Schöpfungs- und Erlösungspotenzen überhaupt, vor Allem aber innerhalb der wer-

denden Menschheit Gottes vorliegt. Dieser Rathschluss der Erlösung, aus welchem wir alle zeitlichen Wirkungen der Regeneration abgeleitet haben, existirt als Realität nur insofern er auf ein Ziel gerichtet ist, ein gegenwärtig noch nicht erreichtes, auch in dieser irdischen Lebensentwickelung nie völlig zu erreichendes, die Herstellung einer der Sünde entnommenen, mit Gott völlig geeinigten Menschheit. Dieser gottmenschliche Heilsmittler mit seiner Sühnung und Versöhnung, mit seiner principiellen und potentiellen Setzung einer neuen Menschheit, mit seiner stetigen Auswirkung der Erlösungskräfte, wäre dieser nicht an den wir glauben, hätten wir in ihm nicht ebenso den Vollender wie den Anfänger unsres Glaubens (Hebr. 12, 2). Keine einzige Bekehrung würde zu Stande kommen, wenn nicht gleich in diesen Anfang des Christenlebens die Potenz des Endes, die Garantie schlüsslicher Bewältigung und Austilgung des sündigen Princips hineingelegt wäre. Wir gewahren hier aufs Neue den organischen, wachsthümlichen Charakter des durch die supranaturalen Factoren in die menschlich sündliche Entwickelung hineingelegten geistlichen Lebens: das Wesen dieses gegenwärtigen Lebens ist dieses, sich auszugestalten zur Conformität mit der ihm innewohnenden Idee, und je genauer wir den dermaligen Bestand durchforschen, desto deutlicher erweist sich das Ziel als in dem Anfang präformirt.

3. Hier liegt der Unterschied zwischen der christlichen Hoffnung eines vollendeten, den leiblichen Tod überragenden Lebens, und jenen Probabilitätsgründen wie sie von Alters her für „die Unsterblichkeit der Seele", für den Fortbestand der menschlichen Persönlichkeit auch beim Zerfall des Leibes ausgedacht worden sind. Es verhält sich mit diesen „Beweisen" ähnlich wie mit den Beweisen für das Dasein Gottes: man mag sie immerhin als Kundgebung eines unvertilgbaren Triebes, als Schimmer eines auch im Dunkel scheinenden Lichtes ansehen und würdigen, aber es wäre ein grobes Missverständniss die christliche Hoffnung darauf begründen zu wollen. Denn diesem Missverständnisse sind wesentlich jene hinkenden Abschlüsse des dogmatischen Systems zu danken, wie wir sie nun öfter seit Schleiermacher er-

lebt haben, da man etwa die Gegenstände der christlichen Hoffnung, weil der Erfahrung des Christen entrückt, als „Versuche eines nicht hinreichend unterstützten Ahnungsvermögens mit den Gründen dafür und den Bedenklichkeiten dagegen“ zur Sprache brachte; eine dogmatische Position, von welcher die „fromme Läugnung der Unsterblichkeit“ nicht allzuweit entfernt ist, wie sie Schleiermacher für möglich hielt und neuerdings unter den Dogmatikern am Striktesten Biedermann durchgeführt hat. Wir nun haben unsrerseits keinen Grund, uns jener natürlichen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele anzunehmen; ihre geringe Tragkraft beruht ebendarin, dass die Basis der Erfahrung von der sie ausgehen eine schwankende ist. Es müsste z. B. das Wesen der menschlichen Seele für die natürliche Forschung zugänglicher, in seinem Unterschiede von dem leiblichen Leben zugestandener sein, um daraus mit einiger Sicherheit ihre mit sich identische Fortdauer nach dem Tod des Leibes zu folgern. Und hinwiederum müsste man Dessen was den eigentlichen Mittelpunkt der menschlichen Begabung und Bestimmung ausmacht versicherter sein, um aus der Unvollkommenheit welche dem diesseitigen Leben anhaftet die Nothwendigkeit einer gesteigerten Ausbildung im jenseitigen Leben zu erschliessen. Im Gegensatz zu solchen immerhin wohlgemeinten Versuchen, durch welche vielleicht eine grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit sich erreichen lässt, sagen wir von der christlichen Hoffnung, dass die Sicherheit ihrer Basis nun auch ihren Gehalt dazu qualificire seine Stelle unter den Realitäten des christlichen Glaubens einzunehmen. Wie ja in sehr charakteristischer Weise auch Schleiermacher zu einem positiveren Resultate gelangt, sobald er den Glauben an die Fortdauer unsrer Persönlichkeit mit unsrem Glauben an den Erlöser zusammenschliesst. Wir müssen es zunächst, auf die Substanz der Sache gesehen, in Abrede nehmen, dass der Gegenstand der christlichen Hoffnung nicht auch an seinem Theile Inhalt und Aussage wirklicher Erfahrung sei, Dem entsprechend wie wir allenthalben bisher die Realitäten des Glaubens aus der Erfahrung geschöpft haben. Wäre es anders, so würde ja freilich an diesem Orte das eigenthümliche Erkenntnissprincip der

Dogmatik als unzulänglich sich erweisen, und die Aussagen der christlichen Hoffnung als solche eines „nicht hinreichend unterstützten Ahnungsvermögens“ oder gar der „Phantasie“ würden eine inferiore Stelle im Vergleich mit denen des christlichen Glaubens einnehmen. Aber schon äusserlich betrachtet dürften wir Dies nicht zugeben, da doch niemals in der christlichen Kirche, gerade in den besten, glaubensvollsten Zeiten, die Vollendungsgewissheit geringer war als die Zuversicht des gegenwärtigen Heilsbesitzes — mit dieser Thatsache würde die dogmatische Behauptung in Widerspruch treten. Der objective Thatbestand, dass in die gegenwärtigen Heilsrealitäten die Potenz des Endes, der Vollendung gelegt ist, dass sie nur als zielsetzliche, zielstrebige existiren und wirken, reflectirt sich in der subjectiven Zuversicht der Hoffnung, welche für die Gemeinde Christi und für den einzelnen Christen mit ihrem Glaubensbesitz sich verbindet. Wir gründen unsre Zuversicht nicht auf eine der Materialität entgegengesetzte Beschaffenheit unsrer Seele, vermöge deren sie der Auflösung nicht unterworfen sei, wohl aber darauf dass wir im Glauben und in der Bekehrung des ewigen Gutes, des unauflöslichen Lebens theilhaftig und damit unsres gottebenbildlichen Wesens inne geworden sind. Wir fragen nicht nach den mancherlei Gaben unsrer Natur, ob sie zu einer höheren Vervollkommnung bestimmt und qualificirt sind als welche sie in dieser Zeitlichkeit erreichen, sondern stellen uns auf die von unsrem Glauben unabtrennbare Thatsache, dass wir unsrer Persönlichkeit nach zur vollen, seligen Gemeinschaft mit dem lebendigen, ewigen Gott angelegt sind, und lassen uns durch die gegenwärtig realisirte Gemeinschaft das Ziel derselben, die ungetrübte Seligkeit in Gott, verbürgen. Wie gebeugt, wie kleinmüthig und verzagt der Christ zu Zeiten sein möge, dennoch hat er als Christ eine Macht kennen gelernt welche ihn heraushob aus dem Zusammenhang und aus dem Verderben der Sünde: ohne diese Macht des Stärkeren wäre er nicht zum Glauben, zu dem Heilsgott gekommen. Tritt ihm in den Wechselfällen des täglichen Kampfes die eigne Ohnmacht und Schwäche mit so peinlicher Klarheit entgegen, dass er nicht absieht wie es noch zum defini-

tiven Siege mit ihm kommen werde, so kann er doch, so lange er Christ bleibt, nicht anders als dem barmherzigen Gotte der ihn zu seinem Eigenthum berufen zutrauen, dass er ihn hindurchreissen werde zu seliger Vollendung. Weil wir glauben, darum dürfen wir, müssen wir hoffen, nämlich auf die Vollendung Dessen was wir im Glauben geworden sind. Dagegen verfängt keine Reflexion, keine Unklarheit über das Verhältniss des Leibes zur Seele, keine „Unmöglichkeit des Fortlebens als endlicher reiner Geist“ (Biedermann), kein Augenschein des Zusammensinkens auch der geistigen Kraft zugleich mit dem leiblichen Leben.

4. Wir dürfen dieser Erfahrung des Glaubens um so zuversichtlicher Ausdruck geben, je mehr das Zeugniss der h. Schrift mit ihr zusammenstimmt. Denn nun verhält sichs auch damit anders als wie Schleiermacher behauptet, dass jene Aussagen der Schrift doch nur Sätze seien, die wir auf Zeugniss annehmen, die aber nicht in einem so nahen Zusammenhang mit „unserm Glauben stehen wie die ähnlichen die Person des Erlösers betreffenden.“ Solch eine fremde Stellung zur h. Schrift, zur Urkunde des christlichen Glaubens, die selbst aus dem Glaubensbewusstsein der Anfangsgemeinde hervorgegangen ist, kennen wir nicht — wir stehen der Schrift nicht als einer äusserlichen Auctorität gegenüber, deren Sätze wir „auf Zeugniss“ hinnehmen, sondern vermöge der Einheit und Selbigkeit der gläubigen Gemeinde klingen die Aussagen der Schrift mit dem Zeugniss unsers eignen Glaubens zusammen und gewinnen dadurch für uns erst die volle und ganze Auctorität. Man darf wohl auch vom A. T., ohne noch auf Einzelnes hierbei einzugehen, behaupten, dass ihm die Gewissheit einer Vollendung, wie immer dieselbe gedacht werde, mit der Gewissheit des Heilsgottes gegeben war, dessen Dasein und dessen Kommen potentiell Alles in sich schliesst was darnach actuell die christliche Hoffnung Sonderliches kennt und erwartet. Aber davon hier noch abgesehen finden wir im N. T. allenthalben die Zukunftshoffnung auf den gegenwärtigen Besitz des Glaubens, oder — was ja dasselbe ist — auf den Gott begründet dem wir diesen Besitz verdanken. Der Weg, der uns

zu Christo, dem von uns gegangenen, und zu den von ihm bereiteten Bleibstätten im Hause des Vaters führt, ist uns damit eröffnet dass er „die Wahrheit und das Leben“ (Joh. 14, 6) für uns geworden — nur auf diesem „Wege“ kommen wir „zum Vater“. Wir sind jetzt Gottes Kinder und noch nicht ist erschienen was wir sein werden; „wir wissen“ aber — dies Wissen gründet sich auf Das was wir sind — „dass wenn es erschienen sein wird wir ihm gleich sein werden“ (1 Joh. 3, 2), weil seine Herrlichkeit alsdann sich vollkommen in uns abspiegelt. Aber bereits in der Gegenwart schauen wir mit aufgedecktem Angesicht, wenn auch nur spiegelbildlich, die Herrlichkeit des Herrn und werden auf Grund Dessen von Herrlichkeit zu Herrlichkeit verwandelt (2 Cor. 3, 18). Es ist also nicht an Dem dass hier ein Sprung in der Entwickelung Statt finde, schlechthiniger Abbruch des bisherigen und Neubeginn eines höheren Lebens, sondern das Leben welches in uns hienieden durch den Glauben gepflanzt worden ist, derweilen mit Christo verborgen in Gott, wird alsdann zu seiner offenbaren Vollendung gelangen (vgl. Col. 3, 3, 4). In solchem Sinne geschieht es, dass bei Johannes die ζωὴ αἰώνιος als gegenwärtiger Besitz Dem zugeeignet wird welcher glaubt (z. B. Joh. 5, 24 und 6, 47) und der Gemeinschaft Christi, des wahrhaftigen Lebens, theilhaftig ist (z. B. 1 Joh. 5, 11 u. 12), und dass nun gleichwohl oder vielmehr ebendeshalb jenseitiges ewiges Leben den also Gläubigen in Aussicht gestellt wird (z. B. Joh. 11, 25; 6, 51). Es ist immer dieselbe Thatsache welcher die Schrift so oder anders, nach dieser oder nach jener Seite hin, Zeugniss giebt wenn sie sagt, dass wir in der Kindschaft bei Gott deren wir jetzt theilhaftig sind die Gewähr der Erbschaft besitzen, als Erben Gottes und Miterben Christi (Rom. 8, 17 vgl. mit Gal. 4, 7), oder dass wir gegenwärtig den Anbruch des Geistes (Rom. 8, 23), das Unterpfand des Geistes (2 Cor. 1, 22) haben, welches nun als solches (man vgl. den Zusammenhang von 2 Cor. 5, 5) ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας ist (Eph. 1, 14 vgl. 4, 30): wie ja die Thatsache der Kindschaft und ihr Verhältniss zur Erbschaft eben durch jenen unterpfändlichen Geistesempfang im Verhältniss zu Dem wessen

er vergewissert bedingt ist (vgl. Rom. 8, 15, 16 mit v. 17). Ja als das relativ Geringere im Vergleich zu Dem was uns bereits widerfahren, darum als das um so zuverlässiger Eintretende bezeichnet Paulus unsre zukünftige, endgiltige Errettung von dem Zorn (Rom. 5, 9 ff.): „wenn wir als Feinde versöhnt wurden Gotte durch den Tod seines Sohnes, um so viel mehr werden wir als Versöhnte errettet werden kraft seines Lebens." Der Hiatus zwischen dem vormaligen und dem jetzigen Zustand, gleichwie die Gottesthat die ihn ausfüllte, ist grösser als der zwischen letzterem und dem zukünftigen und die hiefür erforderliche Wirkung; und schon von Dem was Gott uns geoffenbart **hat** durch seinen Geist gilt dass ein Auge es nicht gesehen, ein Ohr es nicht gehört und dass in ein Menschenherz es nicht gekommen (1 Cor. 2, 9, 10). Demgemäss ist auch die Zuversicht welche der Apostel in Bezug auf seine Gemeinden hegt, dass es mit ihnen zu einer Vollendung gedeihen werde, auf den thatsächlichen Anfang des gutes Werkes in ihnen begründet (Phil. 1, 6 vgl. mit 1 Cor. 1, 8, 9): dieser Anfang ist ihm in Anbetracht der Treue Gottes die Bürgschaft für die Erreichung des ihm congruenten Zieles. Wenn in allem Diesen das Schriftzeugniss nur urkundlich zum Ausdruck bringt was wir zunächst aus dem Erfahrungsbewusstsein des Christen erhoben haben, mithin hierbei um Nichts weniger als eine äusserliche Auctorität sichs handelt, so gilt das Gleiche nun im vollsten Masse von der Beziehung und Begründung unsrer Lebenshoffnung auf die Person Christi des Auferstandenen und auf die Thatsache der Auferstehung. Man muss sich hier den ganzen, unauflöslichen Zusammenhang zwischen unserm dermaligen Christenstand und Heilsbesitz mit Christi Auferstehung wie er früher nachgewiesen ward vergegenwärtigen, um die Unmöglichkeit eines äusserlichen Verhältnisses der Christenhoffnung zu dieser Geschichtsthatsache zu erkennen. Es ist bedeutsam, wie in dem Evangelium Johannis die geistliche und die leibliche Auferstehung ineinandergefügt sind; denn wenn dort (5, 21 ff.) in des Sohnes Hand und Willen die Auferweckung der Todten gestellt wird, so wäre es irrig vonvornherein zwischen geistlich und leiblich Todten und der entsprechenden Wirk-

samkeit Christi zu scheiden, wogegen erst zuletzt (v. 28 und 29) die leibliche Erweckung der in den Gräbern Befindlichen als specielles Moment der universalen Lebensspendung hervortritt. Und wesentlich das Gleiche ist darin enthalten dass Christus sich die Auferstehung und das Leben nennt (Joh. 11, 25), wo nun schlechthinige, den Tod überdauernde und bemeisternde Lebenswirkung dem Glauben an diese seine Person zugeeignet wird. Der gesammte Lebensstand der Christen, dieses realste, auch die natürliche Existenz tragende und verbürgende Leben, hat seinen stetigen Quell in dem Lebensfürsten, dessen Vollendung die unsrige potentiell in sich schliesst (vgl. Eph. 2, 5, 6), gleichwie andrerseits die Thatsache dieses unsres Lebens den Ausgangspunkt desselben in dem Auferstandenen verbürgt. So verstehen wir nun auch was der Apostel von dem Hoffnungsgut der Christen redet als dem sicheren und festen Anker unsrer Seele und der hineingeht in das Innere des Vorhangs, das Allerheiligste, wohin als Vorläufer Jesus für uns eingegangen (Hebr. 6, 18—20). Nicht unsre subjective Hoffnung ist dieser Anker, sondern das Gut welches wir damit umfassen; wir hangen durch die Person Dessen in dem wir leben mit der jenseitigen Welt zusammen; unser Lebensschifflein schwimmt noch diesseits, aber der Ankergrund der es festhält und an sich zieht liegt jenseits. „Wenn ich erhöht sein werde, sagt der Herr (Joh. 12, 32), so werde ich sie alle zu mir ziehen“; und er will, er erwartet von dem gerechten Vater, „dass wo er ist auch jene mit ihm seien, die ihm der Vater gegeben hat“ (Joh. 17, 24 und 25).

5. Es ist von grossem Gewinn gleichwie für die praktische Haltung des Christen in den Anfechtungen und Zweifeln seines diesseitigen Lebens so auch für die dogmatische Erkenntniss der Glaubensobjecte mit denen die Eschatologie es zu thun hat, dass man den aufgezeigten Grund der Christenhoffnung und die daraus sich ergebende Nothwendigkeit des Zieles nicht aus den Augen verliere. Wer dürfte denn wenn er von diesem Grunde absähe ohne Selbsttäuschung behaupten können, dass die Gedanken menschlichen Wohlmeinens und ernsten Forschens, die doch über das Mass einer Wahrscheinlichkeitsrechnung nicht hinauskommen,

im Stande wären die Hoffnung des Christen aufrecht zu erhalten? Es verhält sich damit ähnlich wie mit der specifischen Würde des Menschen, die wir auch nicht auf die natürliche Erforschung seines geistleiblichen Wesens im Unterschied von der Thierwelt, sondern auf seine Beziehung zu Gott, auf seine Gottesebenbildlichkeit zu gründen hatten. Sonst würde mans nicht verstehen dass der Besitz der Hoffnung überhaupt, nicht minder wie der der Liebe (Joh. 13, 35), als ein bleibendes Charakteristikum der Christen in der Schrift erscheint: ohne Gott sein und ohne Hoffnung sein wird hier nebeneinandergestellt (Eph. 2, 12 vgl. mit 1 Thess. 4, 13). Haben wir zunächst diese Basis gewonnen, auf welche sich der in einzelnen Stücken angefochtene, in der Erkenntniss unsichere Glaube immer wieder zurückziehen kann, so dürfen wir nun, aber freilich erst nun, den Wahrheitsgehalt jenes oben vorläufig abgewiesenen Schleiermacher'schen Gedankens anerkennen, dass das Mass der Erfahrung in diesem Stücke hinter der Erfahrung der anderen Glaubensrealitäten zurückbleibe. Wir können uns keine einigermassen klare und befriedigende Vorstellung machen von der Lebensvollendung, deren Thatsächlichkeit und Nothwendigkeit uns gewiss ist: unsre Vorstellung schwankt hin und her zwischen Bildern des diesseitigen Lebens, die uns doch nur eine Fortsetzung des letzteren nicht eine Vollendung vor die Seele stellen, und der Abstreifung dieser Bilder, womit sofort der Gedanke des zukünftigen Lebens in schattenhafte Abstractionen sich auflöst. Was thuts denn aber, wenn wir uns keine klare Vorstellung davon machen können? Hängt vielleicht die Realität der Sache oder die Sicherheit unsrer Hoffnung vom dem Masse der Vorstellbarkeit ab? Das würde schon für die Realitäten des diesseitigen Christenlebens nicht zutreffen. Der Kaufmann, welcher nach edlen Perlen suchend die Eine kostbare Perle fand, hatte zuvor keine Vorstellung von ihr und doch wurde sie ihm darnach zu Theil. Wir stehen als Christen der zukünftigen Welt näher als der natürliche Mensch der geistlichen Welt steht, in die wir eingepflanzt worden sind. Denn „das obere Jerusalem“, welches einst sichtbar hernieder kommen wird, „ist unsre Mutter“ (Gal. 4, 26; Apoc. 21, 2); und schon jetzt

sind wir „gekommen zu dem Berge Zion und zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und zu Myriaden von Engeln, einer Festversammlung und Gemeinde Erstgeborener die im Himmel angeschrieben, und zu einem Richter Gott über Allen, und zu Geistern vollendeter Gerechter, und eines neuen Bundes Mittler Jesu, und zu Besprengungsblut welches besser redet denn Abel“ (Hebr. 12, 22—24). Oder sollen wir uns daran stossen, dass wir bei der Gebundenheit der seelischen Funktionen an jene des Leibes die bewusste Fortexistenz des Geistes nach dem leiblichen Tode uns klar zu machen nicht im Stande sind? Aber jedenfalls stehen wir gemäss unserm Glaubensbesitz und unsrer bisherigen Glaubenserkenntniss nicht so zur Sache, dass uns die Leiblosigkeit der Seele als das Ziel unsrer Hoffnungen und Wünsche erschiene. Unsere Hoffnung steht auf Vollendung des Lebens, welches wir in der Gemeinschaft mit Gott dem höchsten Gute hienieden begonnen haben; wir begehren und hoffen dass dies Sterbliche verschlungen werde von dem Leben, sei es dass wir entkleidet oder dass wir überkleidet werden (2 Cor. 5, 2 ff.). Wir geben gerne zu, dass wir über die Weise wie die Seele sich der leiblichen Organe bedient und inwiefern sie derselben zu ihrer Existenz bedarf, ungefähr Soviel wissen, wie unsre materialistischen Gegner über die leibliche Production des Bewusstseins und der Denkoperationen, nämlich ungefähr Nichts — „*ignorabimus*“; aber dabei rühmen wir doch mit David, dass „nicht preisgeben wird Jahve unsre Seele dem Hades und nicht hingeben seine Frommen die Gruft zu schauen,“ und hoffen auf „Sättigung mit Freuden vor seinem Angesicht“ (Ps. 16, 10, 11) — Sättigung unsres tiefsten Sehnens nach der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott. Denn der unseren inneren Menschen, unser wahres Selbst erworben und zu sich gezogen, dass wir sein sind, Der hat sich als den allmächtigen Herrn Himmels und der Erde uns erwiesen und wird uns also auch wohl in seiner Gemeinschaft erhalten, „wennschon Leib und Seele verschmachten“ (Ps. 73, 26). Weil wir Christi sind, das Leben uns Christus ist, so dürfen wir hoffen dass Sterben Gewinn für uns sei, weil wir nach unserm Abscheiden bei ihm sein werden (Phil. 1, 21 ff.).

Das ist die Vollendungs-Hoffnung des Christen — etwas ganz Anderes als der Gedanke eines abstracten ewigen Lebens, einer Unsterblichkeit der Seele u. dgl., mit den präsenten Realitäten des Christenglaubens unlösbar verbunden, darum unabhängig von aller sonstigen Erkenntniss, dem Christen unveräusserlich. In diesem Sinne stellen wir den Satz voran, dass das Ziel der Vollendung ein objectiv und darum auch subjectiv — für die Glaubenszuversicht des Christen — nothwendiges sei.

§ 47. Ist in den gegenwärtigen Thatbestand der Offenbarung und der Gemeinde Gottes die Potenz des Endes gelegt und wirkt sich diese in geschichtlicher Weise aus, so begreift sich, dass in zeitlich-allmählicher Folge die Endereignisse hervortreten und dass hiermit übereinstimmend ein vorläufiges Ziel von dem Endziel sich unterscheidet. In Anbetracht jener Immanenz ist es die Endzeit selbst in welcher seit der Erscheinung des Heilsmittlers die aus ihm gezeugte Gemeinde lebt; im Hinblick auf diese Entwickelung hebt das Vollendungsziel, wie es als einheitlich-zusammenfallendes vor dem Auge der Gemeinde steht, keineswegs das successive Auseinandertreten der Endmomente auf, wie es Gegenstand der biblischen Weissagung, zum Theil auch schon der gläubigen Erfahrung ist. Solch vorläufiges Ziel ist für den einzelnen Gläubigen das durch den leiblichen Tod vermittelte Daheimsein der abgeschiedenen Seele bei dem Herrn; für die Gemeinde Jesu eine von dem Endziel unterschiedene innerweltliche, zeitlich begrenzte Verklärung und Herrschaft, welcher die universale Predigt des Evangeliums, die Bekehrung des Volkes Israels, die Erscheinung des Antichrist, die Wiederkunft Christi und die erste Auferstehung bedingend vorangehen. Wenn Beides sich als unmöglich erweist, sei es das Millennium zusammt der ersten Auferstehung einzuschieben in den hinter uns liegenden oder in den ihm gleich-

artigen vor uns liegenden Werdeprocess, sei es die damit bezeichnete Zeitperiode, so wenig sie buchstäbisch zu bemessen ist, der seligen Ewigkeit gleichzusetzen, so folgt daraus, dass auch diese Auswirkung der Erlösungsidee und des Erlösungswerkes, so gewiss sie den Momenten des Endes sich einordnet, doch andrerseits in Abzweckung gesetzt ist auf das definitive Endziel, die völlige und abgeschlossene Realisation der Heilsgedanken Gottes, und nur von hier aus betrachtet dem dogmatischen Verständniss sich einigermassen öffnet.

1. Das mittlere Gebiet in der Lehre von dem Ziel des Werdens, welches zu durchschreiten wir uns hiemit anschicken, enthält ohne Zweifel für die dogmatische Erkenntniss grosse Schwierigkeiten, welche vor Allem daraus entstehen dass hier die unmittelbare Christenerfahrung nicht gleichen Schritt hält mit der biblischen Verkündigung. Vornehmlich in dieser Hinsicht ist es geschehen, dass wir oben die sichere Basis der christlichen Hoffnung und die ihr dadurch selbst eignende Festigkeit von der Ausgestaltung derselben im Einzelnen und von der Möglichkeit, eine klare Vorstellung davon zu gewinnen, unterschieden haben. Andrerseits wollen wir uns nun Dessen erinnern dass bei aller Individualität des dogmatischen Erkennens doch für dasselbe der gemeindliche Glaubensbesitz zunächst in Frage kommt, und dass wir daher auch hier etwas Anderes zu thun haben als nur persönliche Gedanken und Einfälle auszusprechen. Da sind es denn zwei Thatsachen, die wir als solche gemeindlicher Erfahrung, wenn auch nicht eines entsprechend klaren Bewusstseins, hinstellen dürfen, die eine, dass das Leben der Gemeinde Jesu selbst in die Endzeit fällt, die andere, dass diese Endzeit sich in eine Succession des Werdens auseinandergelegt hat, in der wir noch gegenwärtig stehen. Der ersteren Thatsache ist vornehmlich die Anfangsgemeinde inne geworden, die letztere ist Inhalt der Erfahrung welche die seitdem in der Welt lebende Gemeinde gemacht hat. Statt an der ersteren Thatsache zu mäkeln, wie nicht

selten geschieht, dürfte es einen Fortschritt der gläubigen Erkenntniss bezeichnen, wenn es gelänge sie zugleich mit der letzteren zu behaupten und festzuhalten. Oder hätte die Anfangsgemeinde sich getäuscht, wenn sie Dessen gewiss war dass das Ende der Weltzeiten auf sie gekommen (1 Cor. 10, 11), dass das Ende aller Dinge nahe sei (1 Petr. 4, 7), und was man sonst nach dieser Seite an Schriftstellen anführen könnte? Aber die Hoffnung des Glaubens von Anfang an ging darauf dass der Weibessame obsiegen werde dem Versucher, dem Ursächer der Sünde und des Todes: Das war für das Auge der Gläubigen das verheissene Ziel, und dieses Ziel war durch das Werk des Heilsmittlers „am Ende der gegenwärtigen Weltzeit" (vgl. Hebr. 1, 1) verwirklicht. Eben umdeswillen dass solch Ende mit Allem was es in sich befasst dem in Christo realisirten Erlösungsrathschluss immanent und präsent ist, dürfen wirs als eine der Gemeinde Gottes zur Erfahrung gekommene, ihr auch unverlorene, allewege giltige Thatsache ansehen dass das Ziel ihr nahe ist (vgl. Phil. 4, 5; Jac. 5, 8; Apoc. 1, 3), nahe indem mit ihrem eignen Lebensbestande gesetzt und sich auswirkend. Aber ebenso real ist die andere Thatsache, dass diese Endzeit in einer Entwickelung verläuft welche die erstere Realität nicht ausschliesst oder aufhebt, sondern vielmehr in ihren Wesensmomenten zur Erscheinung bringt. Es ist Alles Endverlauf worin wir stehen, ohne dass damit schon über das Zeitmass solchen Verlaufes entschieden wäre. Zeit und Stunde hat der Vater seiner Macht vorbehalten (Act. 1, 7), mithin der Offenbarung auch des Sohnes entnommen (vgl. Mrc. 13, 32). Die Apostel blieben sich Dessen bewusst bei Festhaltung der Thatsache dass der Herr nahe sei. Und wir haben nur Dies hinzuzunehmen, dass wenn der Urgemeinde, den Aposteln voran, das thatsächliche Nahesein in ein zeitliches sich umsetzte, diese Erwartung dem Thatbestande ihrer Gegenwart entsprach, wo die Fülle der von dem erhöhten Heilsmittler ausströmenden Gotteskräfte, die Sturmeseile mit welcher das Evangelium zu den Völkern hinausgetragen wurde, das dadurch mitbedingte Hervortreten des Geheimnisses der Bosheit einen längeren Zeitverlauf ausschlossen. Aber die Hand des

Vaters, welcher Zeit und Stunde sich vorbehalten, hemmte langmüthig (2 Pet. 3, 9) den jäh zum Ziele eilenden Strom der Entwickelung, und das Zeitmass seiner Rechnung ist ein anderes als das menschliche (2 Petr. 3, 8). Abgesehen also davon, dass es der Charakter aller Weissagung ist die Zukunftsereignisse im Lichte des Endes zu schauen, ist die Zusammenrückung der nächst bevorstehenden Thatsachen mit dem Ziel des Werdens, wie sie z. B. in den weissagenden Reden Jesu erscheint, begründet durch die realen Unterlagen des ferneren Werdens, und mit Nichten war solche Zusammenrückung bloss eine optische Täuschung der Jünger.

2. Wenn wir also ein Recht haben, jene zwiefache Erfahrung der Gemeinde als eine zwar nicht mit sich identische, wohl aber in sich harmonische Wahrheit festzuhalten, so dürfen wir hoffen, auch die weitere Unterscheidung des vorläufigen Zieles vom Endziele in ihrer Beschlossenheit unter jener Thatsache, sonach in ihrer Berechtigung, constatiren zu können. Für den einzelnen Christen, der vor Eintritt des Endziels im Glauben hinwegstirbt, ist ja die Annahme eines vorläufigen Zieles in der seligen Gemeinschaft mit dem verklärten Erlöser christlicherseits unbestritten. Um so mehr unterliegt die vorläufige Vollendung der Gemeinde vor dem Abschluss des zeitlichen Werdens dem Zweifel; und doch sind wir gemäss der wesentlichen Tendenz aller dogmatischen Aussagen darauf hingewiesen die gemeindliche Entwicklung und darum auch deren Ziel vorzugsweise ins Auge zu fassen. Denn sein persönliches Ziel erreicht doch der einzelne Christ immer nur in und mit der Gemeinde. Für uns nun ist durch die Beobachtung der zwiefachen Thatsache von der wir ausgingen schon die Hauptschwierigkeit gelöst oder wenigstens gemindert, welche gegen die Setzung eines vorläufigen Zieles der Gemeinde erhoben zu werden pflegt. Diese Schwierigkeit besteht darin, dass in einer Reihe von Schriftstellen — wir kommen später darauf zurück — das Ziel als definitives, als einheitliches Schlusstableau am Horinzonte des Uebergangs von der Zeitlichkeit in die Ewigkeit, dargestellt wird, wornach es denn schien als widerspreche Dem die successive Auseinanderschiebung der

dort unter Einen Aspect fallenden, einheitlich verbundenen Momente. Die Hinfälligkeit dieser Instanz dürfte nun im Allgemeinen aus dem früher Gesagten abfolgen; denn es ist ja wesentlich dieselbe Zusammenschiebung von alsdann zeitlich auseinander tretenden Momenten, die wir schon bei der messianischen Hoffnung des A. T. und dann wieder im N. T., z. B. bei Verbindung des Endgerichtes mit dem Gericht über Jerusalem, gewahren. Wer um jener Einheitlichkeit der Endanschauung willen die Möglichkeit einer Scheidung und Succession in Abrede nimmt, Der muss den gleichen Anstoss nehmen bei den schon hinter uns liegenden Thatsachen der Weissagung und Erfüllung im A. wie im N. T. Und eben mit Beziehung hierauf konnte in dem Paragraph behauptet werden, dafs das successive Auseinandertreten der Endmomente doch nicht bloss Gegenstand der biblischen Weissagung sei, sondern in gewisser Hinsicht auch Gegenstand der gläubigen Erfahrung. Für uns, die wir die lange zeitliche Entwickelung der Gemeinde Jesu hinter uns haben, ist das Sterben der Christen, diese vorläufige Vollendung zu welcher sie eingehen etwas Gewöhnliches und darum Unanstössiges geworden. Wir wissen aber (vgl. 1 Thess. 4, 13 mit 1 Petr. 4, 6, auch 1 Cor. 15, 18), dass in den ersten christlichen Gemeinden, die auf die Wiederkunft des Herrn warteten, dasselbe keineswegs ohne Anstoss hingenommen wurde: man konnte sich in dies vorläufige Ziel, welches dem Christen im Tode gesetzt ist, nicht schicken und bedurfte desfalls der apostolischen Zurechtweisung. Ist dieser Anstoss für uns geschwunden, so hat dagegen die spätere Kirche nicht selten Anstoss genommen an einer Thatsache welche in der ältesten Zeit nicht dazu gereichte, der vorläufigen diesseitigen Vollendung der christlichen Gemeinde. Sollte es sich mit diesem letzteren Anstoss nicht ebenso verhalten wie mit dem ersteren?

3. Wir treten nach dieser Grundlegung in die Beantwortung der einzelnen Fragen ein, welche sich auf das vorläufige Ziel der Gläubigen beziehen. Sieht man auf den Verlauf des irdischen Lebens, welchem sein Ziel im Tode gesetzt wird, und hält damit zusammen dass der Erlösungsrathschluss vonvornherein auf

Redintegration des der Sünde und dem Tode verfallenen Menschengeschlechtes hinzielt, so wird der Glaube vor die Frage gestellt wie dies Sterben des Gläubigen zur Realität der Erlösung sich verhalte. Nun lässt uns die Thatsache der Entwickelung, des „Werdens“ nicht bloss der Offenbarungserkenntniss, sondern der Offenbarung selbst, gleich hier auf die Erwartung verzichten, dass die Schrifturkunde auf allen Punkten der Heilsgeschichte gleichmässig die etwa gewünschten „Belehrungen“ über den Zustand nach dem Tode, über die „Unsterblichkeit der Seele“ und das „jenseitige Leben“ darbieten werde. Man kann nicht läugnen, dass ein gewisser Egoismus darin liegt, wenn, wie es besonders in der rationalistischen Zeit der Fall war, der Blick auf die Vollendung des Ganzen, der Menschheit Gottes, zurücktritt und das Interesse des Einzelnen nur darauf gerichtet ist, sein liebes Ich und das der Seinigen im Tode zu salviren. Solch eine, wenn auch in ihrer Weise fromme, Gesinnung muss nun freilich in Conflict kommen mit jener durch das ganze A. T. hindurchgehenden Anschauung, welche die Vollendung des Einzelnen zurückstellt hinter die des Ganzen und ohne specielle Belehrung ihm zumuthet, unter allen Umständen, auch im Ausblick auf das ungelichtete Dunkel des Todes, an den Heilsgott sich anzuklammern. Ohne Zweifel hängt Dies auch damit zusammen, dass im A. T. überhaupt das Individuum Gotte gegenüber noch nicht zu derjenigen relativen Selbständigkeit kommt welche die Gotteskindschaft im N. T. charakterisirt, sondern immer zunächst in seiner Beschlossenheit unter dem Ganzen, dem Geschlechte oder Volke, gewerthet wird; aber als bleibende Wahrheit tritt uns darin doch jedenfalls die Thatsache entgegen, dass auch auf diesem Gebiete der Isolirung des Einzelnen von der Gemeinschaft zu wehren und dass eine Vollendung des ersteren nur zugleich mit jener der letzteren zu erwarten sei. Angesichts des erst allmählich für die ATliche Erkenntniss in das Todesdunkel hineinfallenden Lichtes dürfte sich die Behauptung kaum aufrecht erhalten lassen, dass die Fortdauer des persönlichen Lebens nach dem Tode eine subjektiv schlechthin feststehende Voraussetzung der Gläubigen des alten Bundes sei. Wir müssen hier das Mass

der subjectiven, bewussten Erkenntniss, welches nicht allewege sich gleichblieb, von der objectiven Voraussetzung jenes Fortlebens unterscheiden, welche mit dem Erlösungsrathschluss gegeben und in ihm begründet ist. Die Heilsthatsachen die wir früher als sofort nach dem Eintritt der Sünde sich realisirende kennen gelernt haben, dazu der gottebenbildliche Charakter des Menschen, welcher verhindert ihn bloss als Gattungswesen zu würdigen, das Eine wie das Andere involvirt objectiver Weise die Unmöglichkeit, den leiblichen Tod das Ende der menschlichen Existenz, das Aufhören der menschlichen Persönlichkeit sein zu lassen. Wer das Walten des Erlösungsgottes, der das Kommen des Heilsmittlers vorbereitete, im alten Bunde anerkennt, Der kann nicht anders als das thatsächliche Vorhandensein jener Voraussetzung anerkennen, so zwar dass mit dem Erfassen dieses Heilsgottes allewege und ausnahmslos sich verband die Erfassung jener Realität von Seiten des Gläubigen. Das ist die Grundlage der entsprechenden subjectiven Erkenntniss, noch nicht diese selbst. Man darf sich nun aber, indem man nach Spuren dieser subjectiven Erkenntniss sucht, nicht an diejenigen Schriftstellen halten welche von dem Versammeltwerden zu den Vätern oder von dem Hinabfahren in die Unterwelt (Scheol) handeln. Denn zwar ist es ganz richtig, dass solch Versammeltwerden zu den Vätern nicht soviel sei wie ein Versammeltwerden zu deren Leichen — der Ausdruck selbst verträgt sich nicht mit der Annahme der Vernichtung, und Stellen wie Hiob 14, 22 und Jes. 14, 9 ff., auch wenn wir die poetische Einkleidung derselben in Anschlag bringen, setzen irgendwelche Fortdauer des empfindenden Ich voraus. Indessen wie sehr man Dies auch betone, so ist doch mit solchem Todeszustand keineswegs ein Zustand vorläufiger Vollendung, also Dasjenige gegeben wornach wir an unserm Orte suchen. Das Scheol, die Unterwelt, ist im A. T. das Correlat des Todes, nicht aber das Correlat irgend welcher, wenn auch nur vorläufiger, Erlösung. Diese Thatsache wird nicht umgestossen durch Aeusserungen, wie jene Hiobs (3, 13 ff.), wo er im Gegensatz zu seinem jetzigen Jammer die Ruhe der Abgeschiedenen preist und sich solche Ruhe wünscht. Denn abgesehen da-

von, dass wir diese Aeusserung ebensowenig als unmittelbaren Ausdruck göttlicher Offenbarung werden zu betrachten haben wie den vorangehenden Wunsch Hiobs nicht geboren oder alsbald nach der Geburt gestorben zu sein, oder den Fluch über die Nacht seiner Empfängniss und den Tag seiner Geburt, erweist sich die Ruhe des Nichtseins oder Nichtdaseins auch hier als das pure Correlat des Todes ebendadurch, dass sie als das Aufhören aller irdischen Bethätigung, sonach auch alles irdischen Leidens erscheint — wesentlich mithin als etwas Negatives. Das lässt sich in keinem Sinne „Vollendung“ nennen. Nichts weniger liegt in dem ATlichen Glauben als jene später in den Apokryphen auftretende heidnisch dualistische Vorstellung, dass die Seele im Tode „erlöst“ werde von der Beschwerniss des Leibes. Er kennt umgekehrt kein wahres Leben ausser in dem durch Gottes Hauch beseelten Leibe: die Bethätigung des Menschen hört auf wenn er im Tode zur Unterwelt hinabsinkt (Ps. 6, 6; 30, 10; 88, 11 ff., 115, 17), und ebendarum charakterisirt sich das Scheol durch Dunkel und Schweigen (vgl. Hiob 10, 21 u. 22; Ps. 115, 17). Ja diese Correlation mit dem Tode geht soweit, dass die in der Unterwelt Befindlichen nicht bloss als von Menschengemeinschaft, sondern als von Gott Geschiedene, nämlich von seiner Hand Abgeschnittene, seiner rettenden Machtbethätigung Entnommene (Ps. 88, 6, 13) gedacht werden. Man muss die Weise der Schrift, die Dinge zunächst in ihrer Erscheinung zu erfassen und darnach zu benennen, im Sinne behalten, um nicht durch den Ausdruck des Scheol zu dem Wahne sich verleiten zu lassen als handle sichs dabei um eine einfache Ortsangabe über den Aufenthalt der Abgeschiedenen. Was stirbt, Das sinkt hinab zu dem Staube aus dem es geworden, während Gottes belebender Odem zu ihm zurückgeht (vgl. Koh. 12, 7 mit Ps. 104, 29); insofern ist es die Unterwelt, zu der man kommt indem man dem Tode anheimfällt. Darum geht die Hoffnung des ATlich Gläubigen nicht sowohl auf eine Erlösung, deren man durch Tod oder Scheol theilhaftig würde, als eine Erlösung vom Tode, von oder aus der Unterwelt. Gleichwie von Henoch und Elias berichtet wird, dass sie ohne den Tod geschmeckt zu haben zu Gott entrückt wurden,

so giebt die Nähe Jahves David die Zuversicht, dass derselbe „nicht preisgeben werde seine Seele der Unterwelt, nicht hingeben seinen Frommen die Grube zu schauen“ (Ps. 16, 10). Und Dem entspricht was nach hergebrachter und wohl auch richtiger Deutung bei Hosea gesagt wird: „aus der Hand der Unterwelt will ich sie befreien, vom Tode sie erlösen; wo sind deine Pesten, o Tod, wo ist deine Seuche, o Unterwelt“ (Hos. 13, 14)? Hiernach ist die innerliche Nothwendigkeit vorhanden, dass die gläubige Hoffnung Israels, statt zunächst auf die Fortdauer der Seele nach dem Tode zu reflectiren, diesen Tod selbst als zu überwindenden setzt — dass mehr und mehr eine Auferstehung vom Tode als Gegenstand solcher Hoffnung erscheint. Dies um so mehr, als von Anfang an Israels Hoffnung nach Gottes Willen nicht auf das persönliche Vollendungsziel des Einzelnen, sondern auf die Vollendung der Gemeinschaft gerichtet war und in der Auferstehung der Todten das Eine mit dem Andern zusammenfällt. Bei diesem inneren Zusammenhang haben wir weder nöthig, jene Hoffnung als eine zu jeder Zeit für Israel *explicite* gegebene zu fassen, noch gar der Annahme beizupflichten, dass von Aussen her, mithin zufällig, solche Erwartung dem Volke zugekommen sei. Auch Das wird nun klar, warum diese Hoffnung zunächst nicht auf eine allgemeine Todtenauferweckung Gerechter und Ungerechter, sondern auf eine Lebendigmachung der Gläubigen, des Volkes Gottes sich bezieht (vgl. Jes. 26, 19 mit der Bildrede Ez. 37), wogegen dann (vgl. Dan. 12, 2), und zwar auch mit Nothwendigkeit, die Erwartung sich anschloss, dass die schlüssliche Vollendung der Gläubigen nicht sein könne ohne ein entsprechendes Endziel für die Unfrommen. Man mag das Glaubenswort Hiobs (19, 25 ff.): „ich weiss dass mein Erlöser lebt“ etc., welches mehr als ein anderes alttestamentliches in das Herz der neutestamentlichen Gemeinde eingedrungen und von ihr mit der Erfahrung des auferstandenen Erlösers erfüllt worden ist, vorerst ausschliessen von der Zahl jener welche direct die leibliche Auferstehung im Sinne haben; aber doch nicht ohne sich Dessen bewusst zu bleiben dass es derselbe Glaubensact ist, dieselbe innere Nöthigung des lebendigen Glaubens, wodurch Hiob

inmitten des ihn umfangenden Todes die Erlösungs- und Lebenshoffnung festhält, und worauf dort die Hoffnung der Todtenauferweckung sich zurückführt. Wie ja in solchem Sinne auch das von dem Sänger (Ps. 17, 15) erhoffte Schauen des Angesichtes Gottes, das Gesättigtwerden nach dem Erwachen an seinem Bilde, hierher gezogen werden darf; diese gesammte Glaubensstellung bringt es mit sich, dass die Grenze zwischen Diesseitigem und Jenseitigem fliessend wird (vgl. Ps. 49, 16 mit Ps. 73, 24 ff.).

4. Wir sind, indem wir auf das mit dem Tode des Leibes gesetzte vorläufige Ziel des Gläubigen hinblickten, dennoch schon über dasselbe hinausgeführt worden, ebendarum, weil für die ATliche Hoffnung Alles auf das schlüssliche Ziel hindrängt. Wenn auf der einen Seite es schien, als wäre der Todeszustand, welcher mit dem leiblichen Sterben beginnt, für Alle gleich, in der Aufhebung des irdischen Lebens, Handelns und Leidens bestehend, so begegnete uns auf der andern die Thatsache, dass die Hoffnung der Todesüberwindung mit dem Gerechtigkeitsstande zusammenhängt und dass daher nicht *pari conditione* die Sterbenden in den Todeszustand eingehen. Wir finden Dies bestätigt durch solche Stellen des A. T. in denen das Sterben der Frommen von dem der Gottlosen unterschieden wird (vgl. Num. 23, 10 mit Ps. 26, 9 u. 28, 3; bes. Ps. 73, 18 ff.); wenngleich wir daraus für die uns vorliegende Frage nur die allgemeine Folgerung ziehen dürfen, dass kraft der Gemeinschaft mit dem Heilsgott, dieses festesten auch das Hinschwinden von Fleisch und Herz (Ps. 73, 26) überdauernden Besitzes, die Frommen im Todeszustande erhalten werden, die Gottlosen nicht in derselben Weise. Aber indem wir es nun so ausdrücken, ist uns zugleich der Uebergang gebahnt zur neutestamentlichen Offenbarung und der ihr congruenten Hoffnung der Gemeinde Jesu. Was dort Gemeinschaft mit dem Heilsgott ist, dem kommenden, in seiner Verheissung sich bezeugenden, Das gestaltet sich im neuen Bunde nothwendig zur Gemeinschaft mit dem gekommenen, mit dem Heilsmittler, welcher durch sein sühnendes Leiden und Sterben Sünde und Tod überwunden hat. Es ist doch nicht bloss ein Fortschritt subjectiver Erkenntniss bei objectiv mit sich identischem That-

bestand, wenn im N. T. das Dunkel welches bis dahin auf dem Zustand der abgeschiedenen Seele ruhte einigermassen sich lichtet; sondern das Mass der immerhin auch jetzt nur vorläufigen Vollendung wird hier ein grösseres sein nach dem Masse der fortgeschrittenen Verwirklichung des Erlösungsrathes. Denn die von Weitem die Verheissungen gesehen und gegrüsst, ohne sie davon zu tragen (Hebr. 11, 13, 39), sollten nicht ohne uns vollendet werden (Hebr. 11, 40). Darum ist es gewiss ein bedeutsamer, nicht in allgemeine Gedanken aufzulösender Ausdruck, wenn Christus von dem armen Lazarus sagt, seine Seele sei nach dem Tode von den Engeln getragen worden in Abrahams Schoos (Luc. 16, 22), wogegen er dem Schächer am Kreuz verheisst, er werde heute mit ihm im Paradiese sein (Luc. 23, 43), und die Zuversicht Pauli im Hinblick auf seinen bevorstehenden Tod darauf geht, bei Christo daheim zu sein (Phil. 1, 23 vgl. mit 2 Cor. 5, 8). Noch ist dort die Gemeinschaft mit dem vollendeten Erlöser nicht gesetzt, weil Lazarus als Glied des ATlichen Volkes Gottes gedacht wird; aber allerdings liegt in dem Ausdruck des Hingetragenwerdens in Abrahams Schoos eine Steigerung Dessen was wir im A. T. von dem Versammeltwerden zu den Vätern lesen, eine Steigerung zugleich im Sinne des Gegensatzes zwischen dem Loos des Armen und jenem des Reichen. Denn zunächst wird damit die innigste Gemeinschaft ausgesagt mit dem Vater der Gläubigen im A. Bunde, demjenigen also welcher sich zwar darauf freute den Tag des kommenden Heilsmittlers zu sehen, ihn aber in diesem Leben nicht gesehen hat (vgl. Joh. 8, 56 mit Hebr. 11, 13); sodann aber wird damit schon jene Kluft angedeutet, wie sie zwischen dem Busen Abrahams und dem Orte der Qual besteht (Luc. 16, 26), während solcher Hinweis in dem Ausdruck des Versammeltwerdens zu den Vätern an sich nicht gelegen ist. Und das Hingetragenwerden von den Engeln wird sich doch nicht bloss daraus erklären, dass Alles was Gott in der geschöpflichen Welt wirkt durch der Geister vermittelnden Dienst geschieht, demnach auch die Vereinigung einer Seele mit den Seelen der zuvor gestorbenen Gerechten (v. Hofmann). Dann wäre etwas Selbstverständliches damit ausgesagt, und Solches

das nicht correlat wäre dem Hingetragenwerden in den Busen Abrahams. Aber das Hinzugekommensein zu den Myriaden der Engel (Hebr. 12, 22) gilt den Gläubigen allein, und nur von ihnen als abgeschiedenen, den Söhnen Gottes, wird gesagt dass sie engelgleich sind (Luc. 20, 36). Damit also wird zusammenhängen dass bei dem Sterben des Frommen die Engel sich um die abgeschiedene Seele annehmen. Im Uebrigen gilt von dem „Ort“ des Hinkommens, und zwar sowohl dem der Tröstung wie jenem der Qual und der zwischen beiden befestigten „Kluft“, Gleiches wie von dem Scheol in welches die Sterbenden hinabfahren: die Vorstellung ist zwar ohne Zweifel eine räumliche, aber doch nur weil von der Zuständlichkeit in welche der Gestorbene versetzt und worauf zunächst reflectirt wird die Vorstellung des Raums sich nicht trennen lässt. Ist also der Seligkeitsstand der im A. Bunde gläubig Hingeschiedenen der der Gemeinschaft mit dem Vater der Gläubigen, ein Stand freudenreicher Hoffnung, definitiv geschieden von Denen welche keine Hoffnung haben, so werden wir mit der Erscheinung Dessen auf welchen Abraham hoffte und auf dessen Tag er sich freute (Joh. 8, 56) allerdings eine Wandelung solchen Zustandes anzunehmen haben zur Gleiche mit dem Zustande Derer welche fortan heimgehen zu Christo ihrem Erlöser (vgl. Hebr. 11, 40 mit Joh. 8, 56). Und wenn Dieses, dann auch eine entsprechende Wandelung der ungläubig Abgeschiedenen zur Vollendung des Gerichtes. Ein nur vorläufiges Ziel wird das Eine wie das Andere sein, die selige Gemeinschaft der im Glauben Abgeschiedenen mit dem verklärten Erlöser und die Unseligkeit der Uebrigen. Gewiss dürfen wir selig preisen die erduldet haben, nicht bloss in dem speciellen Sinne von Jac. 5, 11, und vollendet sind (vgl. Hebr. 12, 23), im Vergleich zu der Unvollkommenheit, dem Kampf und Wettlauf dieses irdischen Lebens (vgl. Phil. 3, 12 mit 1 Cor. 9, 24 ff., und dagegen 2 Tim. 4, 6 ff.). Aber auch die damit gesetzte Ruhe von irdischer Arbeit und Mühsal (Apoc. 14, 13; 6, 11), die Darreichung eines weissen Gewandes (Apoc. 6, 11 vgl. mit 3, 5), womit also gemäss Dem dass sie ihre Kleider weiss gewaschen haben im Blute des Lammes (Apoc. 7, 14) die entsprechende

Gabe der Reinheit bezeichnet wird, die Siegespalmen die sie in Händen tragen (Apoc. 7, 9), dies Bild des wirklich und glücklich vollendeten irdischen Kampfes, das Alles führt uns nicht hinaus über eine vorläufige Vollendung der gläubig Gestorbenen, welche Raum lässt für die sie überragende Verwirklichung des seligen Endziels (Apoc. 21, 1 ff.). Ist es doch als ein Trostwort gemeint, wenn (Apoc. 14, 13) „schon jetzt“, von nun an (ἀπάρτι) „selig“ gepriesen werden „die Todten die in dem Herrn sterben“, ähnlichem Missverständniss gegenüber welches die Apostel auch sonst bekämpfen (vgl. 1 Thess. 4, 13 ff., 1 Petr. 4, 6); „ja, sagt der Geist, es ist die Absicht dass sie ruhen von ihren Mühen, denn ihre Werke folgen mit ihnen.“ Man sieht, dass Werke und Mühen in gleichem Gegensatze zu einander stehen, wie das Ledigsein von diesen und das Mitfolgen von jenen. Was sie gethan und erarbeitet geht ihnen nicht verloren, wogegen sie Dessen ledig werden was als Mühsal und Leiden auf sie hienieden eindrang. Und gerade das Erstere wird, wenn anders die Lesart mit γὰρ die richtige ist, von Johannes dazu verwendet, um die ausgesprochene Bejahung der Seligkeit im Hinblick auf die den Abgeschiedenen vorgesehene Ruhe zu begründen.

5. Die dogmatische Verständigung und Zusammenfassung hinsichtlich dieser dem vorläufigen Ziele der Abgeschiedenen geltenden Einzelaussagen wird nur dann gelingen, wenn alle Momente, die uns im Verlaufe der bisherigen Untersuchung begegneten, gleichmässig und doch jedes an seinem Orte der Totalanschauung sich einfügen. Zunächst wird jener im A. T. vorantretenden Vorstellung ihr Recht gegeben werden müssen, dass der Todeszustand in welchen die Sterbenden eingehen eben das Correlat des Todes sei, das Gegenbild dieses irdischen Lebens, von diesem abgeschieden, ohne eine der irdischen entsprechende Bethätigung, auch ohne eine der gegenwärtigen congruente Offenbarung. Ist doch alle Gemeinschaft mit dem diesseitigen Leben, die Bethätigung in demselben und für dasselbe, endlich auch diejenige Heilsanbietung die wir im allgemeineren Sinne des Wortes mit unter die Offenbarung rechnen dürfen, durch die leiblichen Organe vermittelt und bedingt, so dass wirs verstehen

können wenn mit dem Tode des Leibes solche Beziehung und Gemeinschaft aufhört. Auf der andern Seite aber will erwogen sein, dass für Die welche „in dem Herrn sterben“ der Tod und folglich auch der Todeszustand in dem Masse sein ursprüngliches Wesen ändern und aufgeben muss, als sie theilhaben an dem Tode Christi womit er der Sünde gestorben ist zu Einem Male (Rom. 6, 10). Wenn es unsre Aufgabe hienieden ist Christo nachzufolgen, ihm das Kreuz nachzutragen, wenn es keinen Christenstand giebt ausser in der Gemeinschaft der Leiden Christi, so wird auch unser der Christen Tod in eine gewisse Gleiche treten mit dem Tode unsers Herrn — ein endgiltiges, ein für allemal geschehenes Sterben der Sünde, ein letzter Zoll welchen der Gläubige der in ihm lebenden Sünden- und Todesmacht abzahlt, so zwar dass das in ihm waltende Leben Christi des Auferstandenen im Sterben und trotz des Sterbens jene Todesmacht bemeistert. Ist doch dieses Uebermögen des Todes unbeschadet seiner Realität auch dem ATlichen Glauben nicht fremd, nur dass hier solche Zuversicht auf den Heilsgott gestellt ist, welcher den mit ihm verbundenen Gläubigen nicht schlechthin dem Tode preisgeben wird; aber die Thatsache selbst und die ihr geltende Hoffnung hebt sich bestimmter und deutlicher hervor im neuen Bunde, wo wir Christi des für uns Gestorbenen auch im Tode zu sein gewiss sind und durch solche Gemeinschaft mit Christo dem Erdulden des Todes der Charakter einer auch im Tode sich bewährenden Gottesgemeinschaft aufgedrückt wird. „Wer an mich glaubt, Der wird leben ob er gleich stürbe“ (Joh. 11, 25). Es wird immer eine Sache des Glaubens für den im Diesseits lebenden Christen sein, dass er solche Selbsterhaltung des gläubigen Ich beim Sterben in der Gemeinschaft Christi setze; denn eine klare und bestimmte Erkenntniss kann es darüber ebensowenig geben, als über den Lebensstand in welchem die abgeschiedene Seele bei dem Herrn sich befindet. Es fehlt uns zu solcher Erkenntniss eben die Erfahrung: wir haben keine Erfahrung von einem Sein des Ich abgelöst von dem leiblichen Organ, durch welches es hier auf Erden sich bethätigt. Angesichts des Todes brechen auch für den Christen alle Stützen, welche

wirkliche oder scheinbare Erkenntniss sonst wohl dem Glauben darbietet: nur die thatsächliche Gemeinschaft mit Christo dem Gestorbenen und Auferstandenen hält ihn fest. Ahnend und tastend dürfen wir allenfalls hoffen, mit unserer Erkenntniss näher an die Sache heranzukommen, ohne doch dogmatische Gewissheit dafür in Anspruch nehmen zu können. Beachtet man dass die Form des gegenwärtigen menschlichen Bewusstseins durch die leiblichen Organe vermittelt ist, wogegen gemäss der Setzung des Glaubens das Ich erhalten bleibt in der Gemeinschaft Christi, so wird man wohl annehmen dürfen dass im Tode zunächst ein Versinken und Dahinschwinden jenes Ichbewusstseins eintritt, diesem „Einschlummern“ aber darnach ein „Erwachen“ folgt, bei welchem das mit sich identische Ich nun die Form des irdischen Selbstbewusstseins abgestreift hat. Dieses mag man als Wahrheitsmoment der im Uebrigen wie sich von selbst versteht verwerflichen Lehre vom Seelenschlaf festhalten. Das Verhältniss des einen Zustandes, wie er dem Ich bei Leibes Leben eignet, zu dem andern, wie er das Ich als leibloses charakterisirt, dürfte jenem vergleichbar sein, wie es nach Sacharja 4, 1 obwaltet zwischen dem natürlichen Bewusstsein des Propheten und dem visionären: der Eintritt in das letztere wird hier auf ein „Aufwecken“ zurückgeführt, mithin als ein Aufwachen vorgestellt, wobei ohne Zweifel das natürliche Bewusstsein ebenso dahinsank wie sonst bei dem Aufwachenden der Zustand aus dem er geweckt wird. Jedenfalls haben wir ein Recht dazu, als die specifische Existenzform des aus dem leiblichen Dasein geschiedenen, immerhin mit sich identischen Ich die intuitive anzusehen, gegenüber der reflectirten, discursiven Weise wie das gegenwärtige Ich der Dinge überhaupt und auch seiner selbst bewusst ist. Denn da der Zustand schlüsslicher Vollendung in dem „Schauen“ besteht, so werden wir Analoges auch für den Stand des vorläufigen Zieles zu setzen haben. Hiermit würde dann auch ein Licht fallen zunächst auf die Erledigung und Reinigung der in der Gemeinschaft Christi Hingeschiedenen von den beim Tode ihnen noch anhangenden und innewohnenden sündlichen Potenzen, sodann auf die Art ihrer Gemeinschaft mit dem ver-

klärten Erlöser. Wir haben keine Ursache, des Figmentes vom Fegfeuer hier auch nur widerlegend zu gedenken. Der Tod selbst ist der letzte Feind, mit welchem der Christ, auch hierin ähnlich seinem Herrn, zu kämpfen hat: mit dem hierbei siegreich bestandenen Kampf wird das letzte Band zerrissen werden welches uns an die Sünde knüpfte. Innerlich schon vordem freigeworden von der Herrschaft der Sünde, nach seinem inwendigen Menschen von Tage zu Tage erneuert (2 Cor. 4, 16), hat der Christ vermöge seiner Gemeinschaft mit dem Todesüberwinder Stand gehalten unter der Wucht des von Gott abdrängenden Todes, ist nun zugleich ledig geworden aller Beziehungen zu der in der Welt herrschenden Sünde und den damit gegebenen Versuchungen: der Reiz der Sünde, die Macht der Sünde ist jetzt für ihn dahin gefallen, es giebt keine Antriebe zur Sünde mehr, sondern nur noch Wunden, welche die Sünde in dem Ich zurückgelassen und die nun in diesem Stande vorläufiger Vollendung ausheilen. Dies um so mehr, je unmittelbarer die Gemeinschaft mit dem verklärten Heilsmittler ist, wogegen die diesem leiblichen Leben eigenthümliche, sinnlich vermittelte Offenbarung cessirt. Woran denn auch jene, ohnedem von der Schrift verlassene, Annahme scheitert, dass in diesem Zwischenzustand die abgeschiedene Seele noch das Object einer bekehrenden Thätigkeit sein könne. Wenn Christus zu dem bussfertigen Schächer sagt: „heute wirst du mit mir im Paradiese sein“, dem Orte der seligen Gemeinschaft mit Gott (Luc. 23, 43), so will das σήμερον hier in gleichem Sinne verstanden sein wie das ἀπάρτι Apoc. 14, 13: die damit jetzt schon, heute, in Aussicht gestellte Gemeinschaft mit Gott, welche allerdings voraussetzt dass die aus dem Paradies hinausstossende Sünde abgethan sei, hebt die Vorläufigkeit solcher Vollendung mit Nichten auf, unbeschadet ihrer Wirklichkeit. Im Uebrigen wird man die Vorläufigkeit dieser Vollendung hinsichtlich der objektiven Seite nur insofern von dem σὺν χριστῷ εἶναι auf welches Paulus wartet (Phil. 1, 23) zu unterscheiden haben, als es eben noch nicht die Gemeinschaft mit dem Auferstandenen ist, dem auch leiblich Verklärten, in welche der gläubige Schächer einging. Weiterhin aber dürfen wir uns Dessen

erinnern, dass es für Christum nach Vollbringung des Erlösungswerkes und der darauf gefolgten Erhöhung keine Gradation seiner Selbstvollendung giebt, mithin alles Wachsthum und alle Steigerung des Vollendungszustandes der gläubig Abgeschiedenen von da an schlechthin auf die subjektive Seite fallen muss. Man wird daher diesen Zustand am Besten als selige Ruhe in unmittelbarer Gemeinschaft mit dem verklärten Erlöser zu bezeichnen haben, so zwar dass solche Gemeinschaft die Steigerung derjenigen ist welche jetzt schon den Gläubigen eignet. Denn das Angezogenhaben Christi (Gal. 3, 27), welches ja auch in dieser Zeitlichkeit ein ferneres Anziehen Christi (vgl. Rom. 13, 14) nicht ausschliesst, bildet doch die Grundlage für jene Hoffnung des Apostels, dass wenn unser irdisches Zelthaus abgebrochen werden wird, wir einen Bau von Gott her haben, ein von Menschenhand nicht gemachtes ewiges Wohnhaus im Himmel (2 Cor. 5, 1). Das ist die Gemeinschaft mit ihm, in dem wir schon jetzt beschlossen sind, unserm Erlöser, das Daheimsein bei dem Herrn (2 Cor. 5, 8), daher denn als Vorbedingung hiefür die Thatsache des Angezogenhabens erscheint, auf Grund deren wir nicht werden nackt erfunden werden (2 Cor. 5, 3). Gemeinschaft unter einander werden die also Seligen nur haben indem solche Gemeinschaft mit dem Herrn, und Beziehung zu den auf Erden in der Hütte des Leibes Zurückgebliebenen wiederum nur, wenn überhaupt, durch den Herrn. Man darf sich in der Festhaltung dieser auf sichern Voraussetzungen ruhenden Sätze nicht irre machen lassen durch exceptionelle Vorkommnisse, welche keine Consequenzen gestatten, wie die mit Mose und Elia (Mtth. 17, 3), oder mit Samuel (1 Sam. 28, 7 ff.). Endlich wird die Frage nach dem vorläufigen Ziel der Unseligen am Sichersten dadurch beantwortet werden, dass wir den Zustand in welchen sie mit dem Tode eintreten als die Kehrseite des vorläufigen Seligkeitsstandes betrachten: auch als ein Losgekommensein von aller irdischen Bethätigung, aber ohne die entsprechende Ruhe, vielmehr in jener Qual des Dürstens (vgl. Luc. 16, 24), dem das einzige labende und sättigende Gut fehlt, und die Scheingüter genommen sind mit denen sie hier auf Erden sich täuschten, in unbefrie-

digter Sucht, unter dem Druck des göttlichen Zornes, in Ausstossung der noch übrigen guten Potenzen, in allmählicher Ausreifung für das Endgericht.

6. Die Vorläufigkeit des Zieles, auf die wir nicht minder wie auf das Ziel selbst hier zu achten haben, ergab sich bisher allein schon aus der Thatsache, dass es der einzelne, individuelle Christ war um dessen Vollendung sichs handelte. Aber von Anfang an ist es wie wir wissen das Ganze, nämlich die Menschheit Gottes gewesen auf deren Herstellung Schöpfung und Erlösung hinzielten, und darum kann es wirkliche Vollendung des Einzelnen auch nur geben in und mit der Gesammtheit. So wenden wir denn unser Auge billig dieser Menschheit Gottes wiederum zu, um an ihr die Stadien wahrzunehmen welche die Verwirklichung des Zieles durchläuft. Auch auf diese Gemeinschaft gesehen ist das Ziel zunächst ein vorläufiges, wobei wir Beides wiederum betonen, dass es in der That ein solches und dass es nur ein solches ist. Der einzige scheinbar bedeutende Einwand gegen die Wirklichkeit einer vorläufigen Vollendung der Gemeinde, im Unterschied von dem Endziel, der Hinweis auf die Zusammenfassung der Wiederkunft des Herrn mit der allgemeinen Todtenauferstehung, dem allgemeinen und letzten Gericht (vgl. Joh. 5, 28 u. 29 mit Mtth. 25, 31 ff.), ist bereits am Anfang dieses Abschnittes von uns geprüft und in seiner Nichtigkeit erkannt worden. Man soll sich mit diesem Einwand nicht ferner auf den Gehorsam gegen die Schrift berufen — es ist doch nur ein Gehorsam gegen die missdeutete und missverstandene Schrift. Und vollends die Berufung auf das Bekenntniss der Kirche (August. XVII), welches das Millennium verwerfe, beruht auf einer solchen unhistorischen und buchstäbischen Misskennung des Bekenntnisscharakters, dass man darauf verzichten muss, sie an dieser einzelnen Stelle, wo sie ja nur zu Tage tritt, ihrem Grunde nach zu heben. Wie denn andrerseits Diejenigen welche unsern früheren Auseinandersetzungen über den Sinn und Werth des Bekenntnisses zustimmend gefolgt sind uns die weitere Abweisung jenes Missverständnisses erlassen werden. Durchschlagend für die Behauptung der Thatsache vorläufiger Vollendung der Gemeinde

als solcher ist freilich nicht die alttestamentliche Prophetie an sich betrachtet; die Berufung auf die nothwendige realistische Auslegung derselben gegenüber der spiritualisirenden Auffassung der älteren Theologie führt nicht ohne Weiteres zum Ziele. Denn man dürfte sich bei aller Schwankung die noch auf diesem Gebiete herrscht doch wohl darüber einigen können, dass die realistische Erklärung der ATlichen Weissagung in ihrer vollen Consequenz nicht durchführbar ist, und dass, wenn einmal irgendwo derselben eine Schranke gesetzt werden muss, dann überhaupt die Grenze zwischen ihr und der symbolischen Deutung eine fliessende wird. Gewiss haben die Propheten des alten Bundes die messianische Zukunft in Bildern und Farben geschaut, welche den Schranken dieses Bundes, der Natur des heilsgeschichtlichen Volkes, der Beschaffenheit der jeweiligen Gegenwart entnommen waren; je mehr wir ihre Weissagungen grammatisch - historisch verstehen, desto weniger werden wir aus der Thatsache dass sie realistisch gemeinte sind folgern, dass die Erfüllung jene zeitgeschichtliche Schranke nicht durchbrechen dürfe. Die Erfüllung ragt über ihre Weissagung und über die Gedanken der Weissagenden hinaus, gleichwie überhaupt der neue Bund hinausragt über den alten. In Anbetracht Dessen würde es uns an sich nicht verwehrt sein, die Bilder von Israels, Zions, zukünftiger irdischer Herrlichkeit und Herrschaft eben als Bilder zu verstehen und nach der Weise unsrer Väter auf das „neutestamentliche Zion“ zu beziehen, ohne dass wir dabei in den Worten der Propheten exegetisch etwas Anderes zu finden hätten als was sie besagen. Aber diesen Weg unsrer älteren Theologen einzuschlagen hindert uns die Stellung, welche das N. T. bezüglich jener Fragen zum A. einnimmt. Die einzige Thatsache, dass im N. T., und wahrlich nicht bloss Rom. 11, von einer künftigen Bekehrung Israels die Rede ist, wirft alle Versuche die ATliche Weissagung consequent zu spiritualisiren über den Haufen. Man müsste denn nach einem freilich obsoleten Auslegungskanon „die jüdische Beschränktheit“ der Apostel oder „die Accommodation“ Christi u. dergl. zu Hilfe nehmen, um mit solchen NTlichen Stellen fertig zu werden. Wir legen daher die Läugnung eines vorläufigen Ziels der Gemeinde, wie sie uns-

rer älteren Theologie eigen ist, definitiv bei Seite und lassen uns dabei nicht beirren durch alle die Dunkelheiten, welche auf dem neuen Wege, der doch nur wiedereinlenkt auf den der Urkirche, uns begegnen. Aber nun bleiben wir auch dabei, dass es sich dabei nur um ein vorläufiges Ziel handelt, welches sich nicht ohne Weiteres deckt mit derjenigen Vollendung, auf welche, wie wir gesehen haben, die Heilszuversicht der Gemeinde nothwendig gerichtet ist. Je mehr Unsicherheiten auf diesem Gebiete der gemeindlichen Vollendung noch obwalten, jedenfalls so lange als nicht mit der heranziehenden Endperiode ein grösseres Mass der Erfahrung das vorhandene Dunkel lichtet, um so bedenklicher dürfte es sein, mit dem Blicke an jenem vorläufigen Ziele hangen zu bleiben und dasselbe so zu sagen in den Mittelpunkt der christlichen Hoffnung zu rücken. Wir haben warnende Beispiele vor Augen, wie auf jenem der Erfahrung entrückten Gebiete nun die gläubige Phantasie im scheinbaren Gehorsam gegen das Schriftwort zügellos sich ergeht, wie darunter die Einfalt des Christenlebens, der Sinn für das nächst Nothwendige und allewege Centrale leidet, wie hier bei den besten Intentionen an theoretische Verirrungen sofort auch praktische sich anschliessen. Wir verwehren es der christlichen Hoffnung nicht, je nach dem Masse ihres Schriftverständnisses an den Bildern des vorläufigen Zieles der Gemeinde Gottes sich zu weiden; aber wir fordern hiefür eine Selbstbescheidung, welche sich der Unzureichenheit unsrer Vorstellung auch für das thatsächlich Gewisse gleichwie der Fülle des dabei thatsächlich Ungewissen bewusst bleibt und dadurch immer wieder auf das Eine unter allen Umständen Nothwendige zurückgeführt wird, diejenige Haltung und Gestaltung des gegenwärtigen christlichen Lebens, welche die schlechthinige Vorbedingung ist für die Vollendung, für das vorläufige Ziel und das Endziel zugleich. Im Schoose unsres Vaters sitzend können wir warten und erwarten was die ewige Liebe für uns bereitet hat; und viel grösser als die Sorge, wie wohl im Einzelnen dies Alles beschaffen sein werde, wird die andere Sorge für uns sein müssen, dass uns die Gemeinschaft des Vaters die uns dessen vergewissert nicht verloren gehe.

7. Wenn der Apostel Paulus an einer Stelle, die recht eigentlich die „letzten Dinge“ zum Gegenstande der Unterweisung hat, das definitive Endziel damit charakterisirt, dass Christus nach Vernichtigung aller entgegenstehenden Herrschaft, Gewalt und Macht das Reich Gott und dem Vater übergeben wird (1 Cor. 15, 24, 25), so ist damit allein schon erwiesen, dass hievon der Act der Wiederherstellung des Reiches für Israel (Act. 1, 6) unterschieden sein will. Denn der Auferstandene weist die darauf bezügliche Frage seiner Jünger nicht nach ihrer materiellen Seite, sondern bloss insofern zurück, als Zeit und Stunde solcher Wiedergabe, die der Vater seiner Macht vorbehalten, ihnen zu wissen nicht zustehe (v. 7). Wir können uns daher mit der bequemen Auskunft nicht behelfen, dass die Jünger ihre noch andauernde Befangenheit in jüdischen Messiashoffnungen hiermit verrathen hätten (Meyer), sondern müssen es dabei belassen, dass solch *καθιστάνειν τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ* eine zukünftige Bethätigung des erhöhten Heilsmittlers sein wird. Der Heidenapostel, der im Kampfe gegen „jüdische Befangenheit“ sein Leben auf's Spiel setzte, hat als offenbarungsgewisse Thatsache in Aussicht gestellt dass, während sein Volk bis dahin theilweiser Verblendung verfallen sei, „ganz Israel“ noch einer „Errettung“ entgegensehe (Rom. 11, 25, 26), und als Vorbedingung für den Eintritt solcher Errettung bezeichnet er diese dass die Fülle der Heiden zuvor eingegangen sei (Rom. 11, 25). Dass erstere Thatsache noch vor uns liegt bedarf keines Beweises, so wenig als das Andere, dass sie nicht durch Einzelbekehrungen aus Israel realisirt werden wird: die wunderbare Aufbewahrung dieses Volkes in der Zerstreuung und trotz derselben dient jener Voraussage zur Bestätigung. Es ist Das dieselbe Verheissung, wie sie an die strafenden und klagenden Worte Christi über Israel und Jerusalem kurz vor seinem Leiden sich anschliesst (Mtth. 23, 39): „ich sage euch, ihr werdet mich von jetzt an nicht sehen, bis ihr sprechet: gepriesen der da kommt im Namen des Herrn“. Denn nicht für immer wird ihr Haus wüste gelassen werden (Mtth. 23, 38), und nicht für immer Jerusalem unter den Füssen von Heidenvölkern liegen, sondern bis deren Zeiten vollendet sind (Luc. 21, 24).

Da wird das Schauen nach Dem den sie zerstochen haben und die Wehklage um ihn (Sach. 12, 10 ff., Joh. 19, 37) übergehen in den Lobpreis Dessen der nun erst seinem Volke wiedererscheint. Da werden Zeiten der Erquickung von dem Angesichte des Herrn kommen (Act. 3, 20), bedingt durch die vorangehende Bekehrung des Volkes (v. 19), zusammenfallend mit der Sendung, der Wiedererscheinung, des ihnen bestimmten Christus Jesus (v. 20). Diese Zeiten der Erquickung mit der seligen Ewigkeit zu identificiren ist ebenso unberechtigt, als die damit eintretende *ἀποκατάστασις πάντων* (v. 21) abzulösen von dem *ἀποκαθιστάνειν τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ* (Act. 1, 6). Wir haben also in Anbetracht Dessen dass die Gnadenerweisungen und die Berufung Gottes der Reue nicht unterliegen (Rom. 11, 29), einer Bekehrung Israels als Volkes zu gewarten, in Folge deren ihm durch den sichtbar wiederkommenden Christus das Reich wiedererstattet werden wird — eine Herrschaft unter seinem ihm verheissenen messianischen König (vgl. auch Mtth. 19, 28), welche auf alle Fälle vorangeht jenem letzten Momente zeitlichen Werdens da Christus das Reich Gott und dem Vater übergeben wird (1 Cor. 15, 24). Andrerseits ersehen wir aus Rom. 11, 15, dass mit Israels Annahme Leben aus Todten, *ζωὴ ἐκ νεκρῶν*, verbunden sein wird, eine Belebung und Auferweckung, die um des Gegensatzes willen zu Dem was schon jetzt auf Grund der Verstossung Israels der Welt widerfahren schlechthin nicht anders als im leiblichen Sinn genommen werden kann. Ist nun aber diese leibliche Erweckung, wie Dies aus der Art der Gegenüberstellung von selbst abfolgt, eine Steigerung des Gnadenerweises, welcher schon jetzt an Israels Verwerfung sich angeschlossen hat, so kann sie nicht wohl auf die allgemeine Todtenerweckung gedeutet werden, welche wesentlich auch eine solche zum Gericht und zur Verdammniss ist. Vielmehr ists jene *ἐξανάστασις τῶν νεκρῶν*, zu welcher hinzugelangen Paulus kraft der Gleichgestaltung mit Christi Tode trachtet (Phil. 3, 11), die Auferstehung der Gerechten (Luc. 14, 14), mag immerhin hierbei das zeitliche Verhältniss zwischen dieser und der allgemeinen Todtenerweckung unbestimmt gelassen sein. Aber eben dies zeitliche Verhältniss zwischen dem vorläufigen

und dem definitiven Endziel tritt uns nun in jener Aussage Pauli entgegen, wo er zum Erweise der Todtenauferstehung von Christo dem Erstling der Entschlafenen ausgehend daran die Auferstehung der Christo Angehörigen bei seiner Parusie und weiterhin das Ende anschliesst, welches mit der Uebergabe der Herrschaft von Seite Christi an den Vater sich verwirklichen wird (1 Cor. 15, 23, 24). Denn wenn das ἔπειτα v. 23 die Christi Seienden als für sich ein τάγμα bildend von Christo, der ἀπαρχή, nicht bloss sachlich, sondern auch zeitlich unterscheidet, so ist es nur consequent gleiche Bedeutung dem folgenden (v. 24) εἶτα zuzuschreiben, so dass also das hiermit eingeleitete, absolut zu fassende Ende auch zeitlich sich abhebt von der mit der Parusie des Herrn eintretenden Auferstehung der Seinen. Dies um so mehr als sonst kein Raum bliebe für die Herrschaft Christi, die volle Uebernahme der βασιλεία unter seinem Volke, die anderwärts wie wir gesehen mit seiner Wiederkunft verbunden erscheint. Man kann es daher nicht etwas schlechthin Neues nennen, wenn in der Offenbarung Johannis, der einzigen neutestamentlichen Schrift welche das Ziel des Werdens nach seinen verschiedenen Stadien und Phänomenen speciell ins Auge fasst, die „erste Auferstehung“ Derer über welche der andere Tod keine Macht hat von der nachmaligen allgemeinen Todenauferstehung, und die Herrschaft welche sie mit Christo antreten werden von der später geschilderten definitiven Vollendung bestimmt gesondert wird (Apoc. 10, 1—6). Oder sollten wir wirklich erst zu beweisen nöthig haben, dass das ἔζησαν (v. 4) nicht von der geistlichen Auferstehung Derer gesagt sein kann die um des Zeugnisses Christi willen getödtet längs vorher geistlich auferstanden waren? und dass jene Bedeutung von ἔζησαν ebenso wenig auf die λοιποὶ τῶν νεκρῶν (v. 5) passen würde, die erst nach Vollendung der tausend Jahre des Lebens theilhaftig werden sollen? Oder wäre gar noch eine Auseinandersetzung mit Denen erforderlich welche das Millennium wie der Seher es schildert in einer hinter uns liegenden Periode der Kirche unterzubringen wissen? Wir verzichten billig auf das Eine wie auf das Andere.

8. Absichtlich haben wir bisher lediglich die von der Schrift

bezeugten Facta selbst, in denen sich das „vorläufige Ziel“ der Gemeinde auswirkt, hervorgehoben und nebeneinandergestellt; so zwar dass die schlüssliche Aussage der Apokalypse nur zum näheren deutenden Ausdruck brachte worauf wir allenthalben sonst schon in der Schrift hingewiesen waren. Wir werden uns wohl hüten auf die Vorstellbarkeit der Sache genauer einzugehen, als wenn etwa darnach ihre Richtigkeit und ihre Wahrheit sich bemässe; und ebenso sind wir weit entfernt hier eine wenn auch nur skizzirte Auslegung der Apokalypse geben zu wollen. Haben wir doch auch die Realität des Werdeprincips, Gottes, nicht darauf angesehen ob sie vorstellbar sei; und die Dogmatik hat es nur mit Sätzen zu thun, welche in dem Gemeinglauben der Kirche beschlossen sind oder von denen zu erwarten steht dass jener Gemeinglaube sich demnächst auf sie erstrecken werde. Was uns daher an diesem Orte noch erübrigt, Das ist einmal die schärfere Zusammenfassung der bis dahin gefundenen Zukunftsthatsachen in ihrer Ordnung und Folge, sodann aber die Einfügung einzelner Momente, die bisher bei dem orientirenden Blick auf die Hauptdata beiseit gestellt werden mussten. Wenn die Bekehrung Israels als Volkes abhängig erscheint von dem Eingang des Pleroma der Heidenvölker (Rom. 11, 25), mit dieser Bekehrung aber die Wiederkunft des Herrn und die Auferstehung der Gerechten sich verbindet, so folgt daraus sofort, dass jene Verkündigung des Evangeliums vom Reiche auf der ganzen Erde zu einem Zeugniss allen Völkern (Mtth. 24, 14), eine Zukunftsthatsache welche der Herr selbst dem „Ende“ bedingend vorausstellt, hier ihren Ort für die Hoffnung und für das Verhalten der Gemeinde behauptet. Nicht in thatloser Erwartung hat die Gemeinde ihrer Vollendung entgegenzusehen, sondern je mehr ihr Sehnen auf das Ziel gerichtet ist, um desto mehr wird sie dem Befehle des Herrn alle Völker seiner Jüngerschaft zuzuführen nachkommen müssen. Und wenn mit der steigenden Durchführung des Missionsbefehls, mit dem Zeugniss über alle Völker, nothwendig der Gegensatz und die Feindschaft wider das Evangelium bei Denen wachsen muss welche seinem Rufe sich verschliessen — daher denn Bedrängniss, Versuchung und Verfüh-

rung ebenfalls unter den Vorzeichen des Endes erscheinen (vgl. Mtth. 24, 9 ff. mit 2 Thess. 2, 3 u. 1 Joh. 2, 18), so wird andrerseits solche Bedrängniss und Verfolgung gleichwie schon in der ersten christlichen Kirche (vgl. Act. 8, 1 ff.) dazu dienen, desto schneller und intensiver das Gebot von der Predigt des Evangeliums unter allen Völkern in Vollzug zu setzen. Es kann nicht anders sein, als dass diese Feindschaft der Welt wider Christus sich zusammenballt und personificirt, wenn nun nachdem die Fülle der Heiden eingegangen ist Israel zur Erkenntniss des von ihm verstossenen Heilandes kommt und seiner Wiederkehr gläubig entgegenharrt. Da verdichten sich die *ἀντίχριστοι*, deren es schon in der Apostelzeit „viele" gegeben (1 Joh. 2, 18), zu einem persönlichen Träger des Widerchristenthums, einem Menschen der Sünde, in welchem dieselbe so zu sagen sich incarnirt. Die evangelische Kirche hat den Antichrist in dem Repräsentanten des antievangelisch-römischen Wesens erkannt und darin nur insofern geirrt, als sie diesen für die letzte Ausgestaltung und Zusammenfassung des Widerchristenthums erachtete. Solche Annahme war um so begreiflicher, je mehr die Züge des Antichrist wie sie Paulus 2 Thess. 2, 4 schildert in jener historischen Erscheinung zutreffen; und da der Charakter des Antichrist gar kein schlechthin irreligiöser, sondern vielmehr das potenzirte Gegenbild des wahren Glaubens, des wahren Heilsmittlers sein wird (vgl. 2 Thess. a. a. O. mit Apoc. 13, 15), wie er denn auch durch mancherlei Wunderzeichen der Lüge Christum nachäfft (2 Thess. 2, 9 und Apoc. 13, 13), so wird die römische Karikatur des Christenthums immer ein wesentliches Moment zur Herstellung des schlüsslichen Antichrists bilden. Diese antichristliche Bewegung also, bis dahin noch zurückgehalten von ihrer letzten persönlichen Ausgestaltung durch eine der *ἀνομία*, dem *ἄνομος* entgegenstehende (2 Thess. 2, 6, 7), ebenfalls persönlich sich zusammenfassende Macht göttlicher Ordnung, die dem Evangelium nicht schlechthin inadäquat ist, wird in Gemässheit jenes Fortschrittes der Heilspredigt und dieser Bekehrung des auserwählten Volkes zu seiner vollen endgeschichtlichen Verkörperung und gottwidrigen Wirkung gelangen, so jedoch dass die Erscheinung

Christi, des von den Gläubigen ersehnten und von seinem Volke begrüssten, dem Antichrist und seiner Wirksamkeit ein Ende macht. Mit dieser seiner Entmächtigung und Zunichtemachung durch die Erscheinung des Herrn wird nun auf der einen Seite die „Fesselung Satans", auf der andern Seite die „erste Auferstehung" (Apoc. 20) zeitlich und sachlich zusammenhängen. Denn der Antichrist, in welchem sich der Widerspruch aller menschlichen Sünde gegen den Heilsmittler und Heilsgott persönlich zusammenfasst, hat zu seinem Hintergrunde und Rückhalte Den welcher das persönliche Princip der Sünde schlechthin ist (vgl. 2 Thess. 2, 9), so dass also die Entmächtigung des ersteren nicht möglich wäre ohne die des letzteren; und wiederum resultirt aus der Fesselung Dessen der des Todes Gewalt hat (Hebr. 2, 14) die Folge, dass zum Leben erstehen die in der Gemeinschaft Christi Abgeschiedenen, insbesondere die in der letzten schwersten Verfolgung auch mit Hingabe ihres Lebens ihm Treugebliebenen. Wir können nämlich in Anbetracht sowohl Dessen was der Seher (Apoc. 20, 6) über die an der ersten Auferstehung Theilhabenden sagt, wie der anderen Schriftaussagen welche von einer Auferstehung der Gerechten, der mit Christo Verbundenen handeln, diese Auferweckung unmöglich beschränken auf die von Johannes zunächst (v. 4) genannten sonderlichen Glaubenszeugen. Denn mit Beziehung auf die letzte Drangsal geschieht es, dass der Seher Diejenigen voranstehen sieht „die um des Zeugnisses Jesu und des Wortes Gottes willen enthauptet worden, und so viele ihrer nicht angebetet das Thier noch sein Bild und nicht angenommen das Malzeichen auf ihr Angesicht und auf ihre Hand." Im Uebrigen wissen wir aus den Zukunftsbildern welche Paulus den Gemeinden zu Thessalonich und zu Korinth vorhält, und die mit dem Gesicht des Apokalyptikers zu combiniren wir nun das Recht haben, dass bei der Parusie des Herrn nicht bloss alle in ihm Entschlafenen auferweckt, sondern auch die dann noch Lebenden im Glauben seiner Wartenden werden verwandelt werden (1 Thess. 4, 15 ff.. 1 Cor. 15, 51 ff., 2 Cor. 5, 4). Sie werden ihm, dem Wiederkehrenden, entgegengerückt werden und ihn einholen wie man einen ersehnten König einholt, um mit

ihm zu leben und zu herrschen „tausend Jahre“. Mit dieser Zeitbezeichnung, für deren uneigentliche Fassung der sonstige Gebrauch von Zahlbestimmungen in der Apokalypse massgebend ist, wird zunächst der Thatsache Ausdruck gegeben dass der Lauf der Weltzeiten, des irdisch zeitlichen Werdens, noch nicht zu Ende gekommen ist: eine Weltzeit, eine ausgedehnte aber zugleich in sich begrenzte, wird es sein während welcher der wiedergekommene Christus mit den Seinen königliche Herrschaft auf Erden ausübt (Apoc. 20, 4). Aber eben dieses ist das Reich, welches schon im A. T. (vgl. Dan. 7, 13, 44, 27) dem unter dem Bilde eines Menschenssohnes dargestellten heiligen Volke zugesagt ist, das Reich nach dessen Wiederaufrichtung für Israel die Jünger den Auferstandenen fragten (Act. 1, 6), so dass nun das auserwählte Volk wieder in jenes Centrum der Heilsgeschichte und der für Gott seienden Menschheit eingerückt erscheint welches ihm durch göttliche Verheissung und Bestimmung von Anfang an zugedacht war (vgl. Apoc. 7, 1—8 mit v. 9). Das Gebundensein Satans innerhalb dieser Weltzeit besagt selbstverständlich nicht das Aufhören der Sünde in Denen welche ausserhalb der Gemeinde Gottes stehen, sondern hat nur zur Folge dass die nicht mehr in der Hand Satans und seiner Engel zusammengefasste Sünde nun um so weniger der Realisation des Reiches Christi und der Seinen hemmend entgegentreten kann. Wir verzichten auch hier darauf, die in der Schrift geweissagte Thatsache, etwa mit Hilfe der Phantasie, einzufassen in den engen Rahmen unsrer Vorstellung: man bewirkt durch solche Versuche in der Regel nur das Entgegengesetzte Dessen was man erstrebt — man erschüttert die Gewissheit der Thatsache durch die Unzureichenheit der Vorstellung. Nur insoweit sich neuerdings Zweifel und Missverständnisse an die hier und anderwärts gegebene Darlegung der Schriftthatsachen angeschlossen haben, mag es in der Kürze versucht sein, etwaige Schwierigkeiten zu beseitigen und eine Verständigung anzustreben. Am Einfachsten und Leichtesten beantwortet sich wohl der Einwand, dass nicht ersichtlich sei, wie von dem bekehrten Volke Israel eine gesteigerte Heilswirkung ausgehen werde, nachdem schon

dessen Fall der Welt Versöhnung zu Wege gebracht. Denn das unbestimmte πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν (Rom. 11, 12) empfängt seine bestimmte und zweifellose Deutung durch die spätere Entgegensetzung von καταλλαγὴ κόσμου und ζωὴ ἐκ νεκρῶν (v. 15): letztere als physische, nicht bloss geistliche, Lebenswirkung — in dem oben besprochenen Sinn — ist in Wahrheit eine gesteigerte Heilswirkung verglichen mit der anfänglichen, durch Israels Fall bedingten. Schwieriger ist die Beantwortung der anderen Frage, ob denn, nachdem das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν eingegangen und dadurch Israels Bekehrung vermittelt sein wird (Rom. 11, 25, 26), von der während der Entmächtigung Satans herrschenden Gemeinde eine weitere Heilswirkung auf die sie umgebende unbekehrte Welt ausgehen werde. Man könnte diese Frage verneinen in Anbetracht Dessen, dass doch bereits das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν eingegangen und „ganz Israel" gerettet sei: wer soll dann noch einer bekehrenden Einwirkung unterstehen? Und doch liegt es auf der andern Seite überaus nahe, dass die Herrschaft der Gemeinde unter ihrem verklärten Haupte gegenüber und inmitten einer sündigen Welt, deren Sünde nicht mehr in der Hand ihres Fürsten zusammengefasst sondern vereinzelt ist, nicht ohne heilsame, bekehrende und rettende Einwirkung auf diese Welt bleiben werde. Indessen mindert sich die hierin allerdings gelegene Schwierigkeit durch die Erwägung, dass jenes πλήρωμα τῶν ἐθνῶν und dessen Eingang (Rom. 11, 25) in bestimmter Beziehung steht zu der auf Israel dadurch auszuübenden Wirkung und dass mithin die Beseitigung der damit gegebenen Schranke des Begriffs exegetisch unberechtigt ist. Die Fülle oder der Vollbestand der Völkerwelt bemisst sich darnach, dass dadurch die Rettung von ganz Israel herbeigeführt wird. Damit bleibt die Möglichkeit frei, dass nachmals, auf Grund der eingetretenen Bekehrung Israels, von Seiten der in dem Millennium herrschenden Gemeinde ein weiterer bekehrender Einfluss auf die noch ungläubige Welt ausgehe; sie bleibt um so mehr frei, als der Blick des Apostels dort nicht weiter hinausgeht als bis zum Horizont der Bekehrung Israels und des dadurch bedingten „Lebens aus den Todten". Es ist aber die Eigenthümlichkeit der

eschatologischen Anschauungen schon des A. dann aber auch des N. T., dass die am äussersten Horizont gelegenen, scheinbar definitiv abschliessenden Momente beim Vorrücken der Heilsgeschichte sich wiederum dirimiren und in eine weitere Entwickelung übergehen. Dies erwogen trage ich kein Bedenken, auch jetzt noch mich zu dem früher ausgesprochenen Satze zu bekennen, dass in jener letzten Weltperiode des Millenniums unbeschadet der menschlich sündigen Selbstbestimmung und Widerstandsfähigkeit, die jedweden physischen Zwang zur Umkehr ausschliesst, eine grosse Menge dem König des Reiches werde zur Beute gegeben werden, zu willigem Gehorsam wie ein Brand noch herausgerettet aus dem die ungläubige Welt schon umzüngelnden Feuer des Endgerichtes.

§. 48. Das vorläufige Ziel des Werdens der Menschheit Gottes führt mit innerer Nothwendigkeit zum Endziel, mit dessen Erreichung die bisherige zeitliche und sachliche Entwickelung abschliesst. Die Lösung des Satans, welche nach der Weissagung dem Ablauf des Millenniums folgt, will als nicht zufällige Thatsache combinirt sein mit der nothwendigen intensiven Steigerung und Ausreifung der Sünde innerhalb desjenigen Menschenkreises welcher sich auch während jener schlüsslichen Gnadenfrist nicht innerlich überwinden lässt. Und ebenso begreiflich ist nun der letzte gewaltige Ansturm der ungläubigen Völker wider die Gottesgemeinde, welchem aber durch wunderbare Machtwirkung von Oben alsbald ein Ziel gesetzt wird. Unverzüglich schliesst sich daran die allgemeine Todtenerweckung und das Endgericht, in welchem das Resultat des Gewordenseins constatirt und durch den definitiven Urtheilsspruch des nun als Weltenrichter sich bezeigenden Weltheilandes festgestellt wird. Die Lehre von der Apokatastasis hat die Schrift ebenso wenig für sich wie die Annahme einer schlüsslichen Vernichtung der Gottlosen; verträgt sich überdem nicht mit feststehenden

Thatsachen menschlicher Selbstbestimmung. Die Abgabe der Herrschaft des Sohnes an den Vater entspricht der nun vollzogenen Auswirkung des in ihm realisirten Heilsrathschlusses. Fortan ist Gott Alles in Allem, die einzige Realität in diesem, welches seiner Bestimmung nach nichts Anderes war und sein sollte als der creatürliche Abglanz göttlicher Wesenheit und Herrlichkeit. Solch Alles-sein Gottes in Allem aber gilt insbesondere der nun völlig sein gewordenen, in der ungetrübten Gemeinschaft mit ihm und der damit gegebenen Vollendung ihres eignen Wesens seligen Menschheit.

1. Wenn in der Apokalypse der Uebergang von der letzten Periode weltgeschichtlichen Werdens, dem Millennium, zum definitiven Abschluss dieses Werdens durch die Lösung Satans aus seiner Haft (Apoc. 20, 7) bezeichnet wird, so liegt es dem dogmatischen Verständniss ob, bei Fixirung dieser endgeschichtlichen Thatsache den Schein ihrer Zufälligkeit thunlichst zu beseitigen, ohne doch sie damit vorstellig machen zu wollen. Entsprechend der Natur der menschlichen Sünde in ihrem Verhältniss zu den Kräften der Erlösung muss das Zusammentreffen der Reichsherrschaft Christi und der Seinen mit der von Satans Botmässigkeit einstweilen erledigten Welt in Denen welche gleichwohl nicht willig überwunden und in die Gemeinschaft Christi gezogen werden eine Verfestigung und Ausreifung der Sünde zu Wege bringen, die es auf den letzten Entscheidungskampf ankommen lässt und damit von selbst das Endziel provocirt. Und weil Dies eine psychologische Nothwendigkeit ist, darum und insofern ists auch von Gott gewollt: er will dass der sündige Process in seiner Weise zum Abschluss komme, dass die Sünde letztmalig vor dem Endgericht sich aufbäume, und darum wird Satan entfesselt, durch dessen Verführung und Obmacht nun die der Gemeinde Gottes entgegenstehende Völkerwelt (τὰ ἔθνη) zum letzten Ansturm wider „das Lager der Heiligen und die geliebte Stadt“ angetrieben und zusammengefasst wird (Apoc. 20, 7—9). Hier ist also kein bloss zeitliches Verhältniss der Folge zwischen

dem Zu-Ende-gekommensein der tausend Jahre und dem Gelöstwerden des Satans aus seiner Haft (Apoc. 20, 7), sondern zugleich ein Verhältniss der Bedingtheit, wie letzteres ja auch durch das verknüpfende ὅταν angezeigt ist Genau genommen ists ein Verhältniss der Correlation, der gegenseitigen Bedingtheit, so dass man ebensowohl sagen könnte, das tausendjährige Reich gehe zu Ende weil der Satan loskommt von seinen Banden, wie umgekehrt, er werde gelöst weil das Millennium zu Ende kommt. Jedenfalls sieht man nun, dass hier keine weitere Auseinanderschiebung der Endereignisse, wie sie die Signatur der früheren Entwickelung bildete, Statt finden kann: die Welt ist nach beiden Seiten hin, als gottgeeinigte und gottwidrige, reif zur Ernte, und unverzüglich folgt jenem Ansturm die niederwerfende und verzehrende göttliche Gegenwirkung (Apoc. 20, 9). Während sonst beim Kampfe zwischen der Gemeinde Gottes und dem Schlangensamen die Mächte welche diesem obsiegen menschlich vermittelt sind und vermöge der noch andauernden Mischung guter und schlimmer Potenzen es nicht zu vollendetem Siege, zu definitiver Entscheidung kommt, ist es hier „Feuer von Gott aus dem Himmel“ welches den feindlichen Angriff vernichtet. Soweit ist die Feindschaft der ungläubigen Welt gediehen, dass sie in ihrem Kampf wider die Gemeinde der Gläubigen Gott selbst meint, gleichwie ihr Verführer und Beherrscher, der Satan: und darum erfährt sie nun auch eine unmittelbar göttliche Gegenwirkung, welche mit Einem Schlage und endgiltig den Ansturm entmächtigt. Wesentlich auf denselben sachlichen Voraussetzungen beruht es, wenn wir gleich hier sowohl gegen die Annahme einer Apokatastasis wie gegen die Behauptung einer Existenzvernichtung auf Seiten der unbekehrten Welt und Menschheit Einspruch erheben müssen. Denn es hiesse doch nun am Ende angelangt die principielle Gestaltung des Menschenwesens, wie wir sie bei der Schöpfung und weiterhin durch den ganzen Verlauf des Werdens kennen gelernt haben, aufheben und umstürzen, wollten wir die von Gott gewollte Selbstbestimmung des Menschen irgendwelcher zwingenden Einwirkung und Bekehrung von Seiten Gottes zum Opfer bringen. Ja nicht bloss der ursprünglichen Anlage

und Ausrüstung des Menschen würde Dies widerstreiten, sondern auch dem Gesetze der Heilsverwirklichung innerhalb des gegenwärtigen Aeons, wornach unbeschadet der göttlichen Initiative und Heilsverleihung auf allen Punkten die menschliche Selbstbestimmung, mit andern Worten die Persönlichkeit des Menschen, gewahrt erscheint. Sollte Dies nun anders werden, nachdem die Gnadenfrist schuldhafter Weise ohne die von Gott ermöglichte Selbstumkehr verlaufen ist? Die Schrift weiss davon Nichts, sondern lehrt ein Ende der Gnadenfrist, eine Endlosigkeit der Verdammniss (vgl. Hebr. 9, 27 mit 10, 26 ff., Matth. 12, 31, 32, Mrc. 9, 42—48, Matth. 25, 41, 46 u. a. m.). Es entspricht der geistlich-sittlichen Erfahrung während der irdischen Heilszeit, dass die Fähigkeit der Umkehr bei dauernd geleistetem Widerstand gegen die göttlich regenerirende Einwirkung nachlässt und schwindet, dass hier nach der schlimmen Seite eine eben solche Verfestigung und Ausreifung Statt findet wie sie im Guten sich nachweisen lässt. Die Fortsetzung des Weges also den wir bisher gegangen sind führt — mindestens an der Stelle wo wir uns jetzt noch befinden — nicht zu einer Apokatastasis, so wenig wie zu einer Existenzvernichtung der Gottlosen, die doch nur nach einer andern Seite hin das anerschaffene Wesen des Menschen negiren würde, sondern zu einem allgemeinen abschliessenden Gericht. Und nur insoweit galt es hier schon jene Lehraufstellungen in Betracht zu ziehen, als sie uns den Fortschritt zu dem in der Schrift mit der allgemeinen Todtenerweckung verbundenen Endgericht wehren könnten.

2. Wir stehen also der Weissagung, wornach an die Niederwerfung der letzten feindlichen Erhebung sofort das Endgericht sich anschliesst, nicht bloss als einer autoritativen Schriftaussage gegenüber, sondern sie charakterisirt sich als ein nothwendiges Stück des Ganzen, wie es bisher vor unsern Augen sich entfaltet hat. Ist es doch auch in gewissem Sinne ein natürliches Postulat des allgemein menschlichen Gerechtigkeitssinnes, dass solch ein Gericht die sittliche Entwickelung des Menschen abschliesse: auf ausserchristlichem Gebiete wie auf Seiten des Rationalismus hat man so oder anders solch einen Act der retributiven göttlichen

Gerechtigkeit angenommen. Freilich um so stärker widerstrebt von Alters her der natürlichen, an der sinnlichen Erscheinung hangenden Anschauung jene andere Schriftaussage, dass eine allgemeine Auferstehung, eine leibliche Wiederbelebung der Gestorbenen, eine entsprechende Umwandlung der noch in Leibes Leben Stehenden dem Gerichte vorangehe (vgl. Apoc. 20, 12 u. 13 mit Joh. 5, 28, 29). Indess werden wir, ohne zu verkennen welche Schwierigkeit für das an der natürlichen Erfahrung haftende Verständniss mit dieser Aussage verbunden ist, doch über Eines nicht im Zweifel bleiben können, dass mit den anthropologischen Voraussetzungen der Schrift wie wir sie kennen, und auch mit den bisherigen eschatologischen Vordersätzen gerade die Auferweckung, die Restitution in ein neues leibliches Leben vollkommen, ja ausschliesslich übereinstimmt. Die Schrift kennt kein volles und ganzes Menschenwesen ohne Leiblichkeit: auch umdeswillen kann für sie der Zustand der abgeschiedenen Seele nach dem leiblichen Tode nicht den definitiven Abschluss des Werdens bezeichnen. Andrerseits bewegt sich Jeder der überhaupt nur ein retributives Endgericht annimmt nicht mehr auf dem Boden des natürlichen Geschehens und der natürlichen Erfahrung. Es kann daher für das dogmatische Verständniss darin keine unüberwindliche Schwierigkeit liegen, dass solche Umkleidung der abgeschiedenen Seelen mit ihren Leibern überhaupt Statt finden soll. Undenkbar freilich wäre die Annahme einer stofflichen Identität des Auferstehungs-Leibes mit dem irdischen. Aber die Schrift verweist uns keineswegs auf dieses Undenkbare, da doch der Apostel Paulus nicht das psychische, materielle σῶμα auferstehen lässt, sondern ein pneumatisches (1 Cor. 15, 44), zu welchem jenes sich verhalte wie das Samenkorn zu dem daraus erwachsenden Gebilde. Und die Vorstellung einer stofflichen Identität ist um so ungeschickter, als solche Identität auch während des irdischen Lebens nicht existirt, vielmehr das Material des Leibes in fortdauerndem Wechsel begriffen ist. Das Wesen des Leibes ist seine Form, wie sie auch während des irdischen Daseins fort und fort trotz des stetigen materiellen Andersseins sich erhält; und von dieser wird also zu

behaupten sein dass sie der abgeschiedenen Seele nach Massgabe ihrer Beschaffenheit, ihrer vollzogenen Ausreifung, restituirt werde, und nun beim Endgericht der Mensch davon trage *τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν εἴτε ἀγαθὸν εἴτε κακόν* (2 Cor. 5, 10). Zwar nämlich wird uns in der Schrift von Denen die zu immerwährender Schmach und Schande auferstehen (Dan. 12, 2) nicht gesagt, welche Bewandtniss es mit ihrer wiederbelebten Leiblichkeit habe. Aber da doch der Zustand derselben allenthalben als das Gegenbild der selig Vollendeten erscheint, so sind wir berechtigt und genöthigt diese Gegenbildlichkeit auch an diesem Orte anzunehmen. Der individuelle, seiner Form nach mit sich identische Leib, wie er der individuellen Seele entspricht, vergeistigt anstatt der irdischen Stofflichkeit, das nun völlig durchsichtige Spiegelbild und Werkzeug des innersten Wesens, wird durch Machtwirkung Gottes bei dem Gericht und behufs des Gerichtes der Seele zurückgegeben, eine Machtwirkung die um Nichts grösser oder wunderbarer ist als jene der erstmaligen Erschaffung und der fort und fort dauernden Bildung des menschlich-irdischen Leibes. Wir können nur ahnen, welche Veränderung bei jener letzten Todtenerweckung auch mit dem leiblichen Leben Derer vor sich gehen werde die schon bei der ersten Parusie des Herrn lebendig wurden: diese Veränderung wird im Allgemeinen dem Fortschritt von dem vorläufigen Ziele zum Endziele, dem Uebergang zur vollen Verklärung entsprechen. Auch Diese die an der „ersten Auferstehung" Theil gehabt werden vor den Richterstuhl Christi gestellt werden (vgl. 2 Cor. 5, 10); denn die Schrift lehrt ein allgemeines Gericht unbeschadet der Thatsache des Millenniums (vgl Apoc. 20, 12, 13; Matth. 25, 32 ff. u. a. m.) und unbeschadet der anderen Aussage dass wer an Christum glaubt nicht gerichtet wird (Joh. 3, 18) und nicht ins Gericht kommt (Joh. 5, 24). Denn wie man dort aus dem Gegensatze sieht: „wer nicht glaubt Der ist schon gerichtet", und hier aus dem Zusatze: „sondern ist aus dem Tode in das Leben übergegangen", handelt sichs in beiden Aussagen um die Thatsache, dass schon jetzt gemäss der Glaubensstellung zum Heilsmittler dasjenige Endgeschick sich entscheidet dessen Vollzug

das Endgericht an den Tag bringt und feststellt. Die an den Sohn glauben haben bereits ewiges Leben, die nicht glauben bleiben im Tode und unter dem göttlichen Zorn (vgl. auch 1 Joh. 3, 14 u. Joh. 3, 36); Jene haben wie Paulus sagt (1 Cor. 11, 31) das Selbstgericht schon hienieden an sich vollzogen, so dass sie umdeswillen nicht gerichtet werden in der Weise Dieser.

3. Eben daraus dürfte an sich schon die Richtigkeit unsers Satzes erhellen, dass bei dem universalen Endgericht das Resultat des Gewordenseins constatirt und durch den definitiven Urtheilsspruch des Weltenrichters festgestellt werde. Zudem weist darauf die Schilderung des Sehers hin von den Büchern welche geöffnet wurden, und von dem anderen Buche das auch aufgethan ward, nämlich dem des Lebens (Apoc. 20, 12): nicht bloss das Material zur Fällung des Urtheilsspruches ist schon gesammelt und sicher aufgehoben, sondern die Entscheidung selbst ist insofern thatsächlich getroffen als die Namen der zur Seligkeit Gelangenden bereits in dem Buche des Lebens verzeichnet stehen. Es brauchen bloss die Bücher aufgethan und gemäss Dem was sie enthalten die Loose bestimmt zu werden. So werden wir nun auch verstehen, in welchem Sinne hier zwiefach (Apoc. 20, 12 und 13) und allenthalben sonst in der Schrift (vgl. 2 Cor. 5, 10; Joh. 5, 29; Rom. 2, 6 ff.; Matth. 25, 31 ff.) das Gericht als ein „in Gemässheit der Werke“ sich vollziehendes erscheint. Wir erinnern zu diesem Behufe zunächst an das früher erläuterte Wort von den mitfolgenden Werken Derer die in dem Herrn sterben (Apoc. 14, 13). Darauf ist ja das gesammte Erlösungswerk angelegt dass nun wirklich eine Menschheit Gottes werde, eine solche die auf Grund der empfangenen Gnade das thatsächliche Centrum ihrer Lebensbewegung in Gott wiedergefunden hat. Eben als gewordene, zunächst innerlich gewordene, stellt sich die erlöste Menschheit nunmehr vor dem Richterstuhle Christi dar, und von allen Einzelnen die zu ihr gehören gilt das Gleiche; gleichwie andrerseits Alle die von dieser Menschheit vermöge ihres Unglaubens und Widerstandes gegen den Gnadenzug sich gesondert haben ebenfalls geworden, zu einem festen Bestand des Seins gelangt sind. Dieser hüben wie drüben gewordene Lebens-

bestand bildet die Unterlage und den Massstab des Urtheilsspruches, und das Missverständniss als wenn solche Entscheidung κατὰ τὰ ἔργα der Beseligung aus Gnaden widerstreiten könnte dürfte schon durch diese Bezeichnung des Thatbestandes beseitigt sein. Der Ausdruck, dass wir aus Gnaden selig werden, besagt doch wie wir längst erkannten nicht, dass ein Mensch mit seinen Sünden, sondern dass er von seinen Sünden aus Gnaden erlöst und dadurch in den seligen Stand eines Menschen Gottes versetzt wird. Wir werden nicht selig aus Gnaden ohne zuvor heilig zu werden aus Gnaden. Und gerade weil wir das Erstere pur aus Gnaden, darum werden wir auch das Letztere lauter aus Gnaden. Denn wir haben gesehen dass wir der Rechtfertigung allein aus Gnaden durch den Glauben gerade umdeswillen bedürfen und durch kein Stäubchen den Glanz dieses *sola gratia et fide* uns dürfen trüben lassen, weil nur dadurch das wirkliche Werden, das Selbstwerden des Menschen Gottes bewirkt werden kann. Der althergebrachte Ausdruck dass die Werke hier als Zeugnisse der vorhandenen Glaubensstellung in Betracht kommen ist richtig, und lediglich der umfassendere Sinn in welchem wir ihn verstehen bedarf noch einer genaueren Bestimmung. Man muss alle Aeusserlichkeit und Vereinzelung die an der Bezeichnung ἔργα haften könnte abthun und den Stand geistlich-sittlichen Gewordenseins ins Auge fassen. Mit Beziehung aber auf diesen genommen haben dann auch alle einzelnen sittlichen Bethätigungen ihre Bedeutung für das Gericht; sie sind zu diesem Zwecke eingeschrieben in die göttlichen Bücher, und was von ihnen, den guten „Werken" gilt, Das gilt selbstverständlich auch von den schlimmen. Nur das Eine fügen wir noch im Hinblick auf die Darstellung des Gerichtsactes bei Matth. 25, 31 ff. und den dort hervorgehobenen Massstab der Entscheidung hinzu, dass alles sittliche Gewordensein und nicht minder dessen Gegentheil seine Bedeutung für das Gericht überkommt durch die Beziehung auf Christus. Denn alles Werden der Menschheit Gottes hat seinen Mittelpunkt in ihm und seinen Ausgangspunkt von ihm: nur weil und insofern ihm geschehen was die Einen an den geringsten Brüdern gethan, die Andern nicht gethan,

darum und in solchem Betracht bemisst sich nach solchem Thun was sie geworden und entscheidet sich was endgiltig aus ihnen wird.

4. Es ist eine Eigenthümlichkeit der Schriftdarstellung von dem Ende die zu Irrungen Anlass gegeben hat und die doch wohl begreiflich ist, dass sie vielfach nicht das zwiefache Loos der dem Gericht entgegengehenden Menschheit, sondern lediglich die Vollendung der Menschheit Gottes ins Auge fasst. Und Dieses wiederum im Zusammenhang damit dass das vorläufige Ziel und das Endziel aneinandergerückt und ineinandergeschoben erscheinen. Von seinen Auserwählten sagt der Herr (Matth. 24, 31), dass seine Engel sie hinzuversammeln werden von den vier Winden, von einem Himmelsrande bis zum anderen — obschon der sichtenden Thätigkeit des Richters gleich darauf Erwähnung geschieht (v. 36 ff.). Und Paulus, welcher recht wohl weiss dass das Ergebniss des Gerichtes ein zwieseitiges sein wird (2 Cor. 5, 10; Rom. 2, 6 ff.), erwähnt nicht bloss den Thessalonichern gegenüber nur Derer welche in gläubiger Sehnsucht der Wiederkunft des Herrn entgegensehen, sondern auch im ersten Korintherbrief, wo doch das Auge des Apostels zweifellos bis zum definitiven Abschluss alles Werdens vordringt, gedenkt er nur der Gläubigen und setzt als Endziel dieses dass Gott Alles sein werde in Allem (vgl. 1 Cor. 15, 28, auch Eph. 1, 10; Col. 1, 20). Man mag dazunehmen, dass der Seher am Ende einen neuen Himmel und eine neue Erde sieht (Apoc. 21, 1), worauf ja auch schon in dieser Zeitlichkeit die Sehnsucht des Glaubens hinblickt (2 Petr. 3, 13 vgl. mit Jes. 65, 17; 66, 22), so dass also das ganze von Gott erschaffene Universum nun wieder Gottes geworden ist und kein Raum mehr übrig zu sein scheint für Solche welche ihm widerstreben. Eben daran kann sich ja aufs Neue der Gedanke sei es einer schlüsslichen Bekehrung sei es einer schlüsslichen Vernichtung der Gottlosen anknüpfen, jener Gedanke, den wir jedenfalls an einer früheren Stelle, wo er unsern Fortschritt hemmte, abweisen und zurückdrängen mussten. Man hat daher von Seiten Solcher, die das Gewicht der entgegenstehenden Schriftzeugnisse anerkennen, von einer „Antinomie“ geredet welche in der Schrift sich darstelle, und gesagt, diese Antinomie dürfe auf dem Stand-

punkt der streitenden Kirche nicht weggenommen werden (Martensen). Nun liegt „eine *crux* des Gedankens“ unsers Erachtens keineswegs in der angeblichen Antinomie woran die Schrift laboriren soll, denn die Existenz einer solchen müssen wir bestreiten. Es kann nicht befremden, dass vor dem Auge der gläubigen Hoffnung eine Welt Gottes und eine Menschheit Gottes steht, von welcher gänzlich abgesondert ist was sich von ihr besondert hat. Denn das Auge des Glaubens ist auf die Vollendung gerichtet, auf diejenige Menschheit wie sie der göttlichen Intention entspricht und nun allein die Menschheit Gottes ist, auf diejenige Welt in welcher Gott ist Alles in Allem. Auch der andere Gedanke, dass Gott, der aus Liebe die Welt geschaffen, diese Liebe den Verlorenen gegenüber fort und fort zur Wiederbringung derselben oder doch insoweit bethätigen müsse dass er sie durch Vernichtung von ihrer Qual befreie, hat für uns kein Gewicht mehr, nachdem wir das schriftlose Theorem als ob Gott aus Liebe die Welt und die Menschheit geschaffen, früher hinreichend zurückgewiesen haben. Ein Widerspruch in Gott würde vielmehr entstehen, wenn er schlüsslich die dem Menschen im Unterschied von der unpersönlichen Welt anerschaffene Selbstbestimmung auch dem Absoluten gegenüber negiren und ihm einen Stand der Gerechtigkeit und Seligkeit wider seinen Willen aufdrängen wollte; oder wenn er entgegen dem Selbstwerth des Individuums, welcher im Unterschied von der Thierwelt dem Menschenwesen eignet und der mit jener Selbstbestimmung unlösbar zusammenhängt, eine bestimmte Anzahl menschlicher Individuen vernichten und damit seine eigne schöpferische Setzung aufheben wollte. Ich vermag auch nicht mit Dorner (II, 968) zu sagen, dass die Rücksicht auf die menschliche Freiheit, gleichwie sie die Behauptung einer allgemeinen nothwendig zum Heil führenden Entwickelung nicht zulasse, weil diese durch Nichtverwerfung und freie Annahme bedingt sei und bleibe, so auch die gegentheilige Behauptung ewiger Verdammniss ausschliesse, weil solange Freiheit irgendwie noch da ist so lange auch die Möglichkeit der Umwendung wenngleich durch Gericht und Verdammniss hindurch fortbestehe. Wir haben früher bei der Lehre von der

Sünde die Freiheit, die dem Menschen als persönlichem allerdings unveräusserlich ist, nicht so kennen gelernt, dass sie das Nicht-anders-können, nämlich das selbstgesetzte, ausschlösse: auch in der Verstockung währt jene Freiheit fort als Selbstbestimmung innerhalb des Bereiches der Sünde. Aber wenn wir umdeswillen auch an diesem Orte es bewenden lassen bei unsrer früheren Abweisung der Apokatastasis und der schlüsslichen Annihilation der Gottlosen, ohne dabei die in der Schrift gefundene Antinomie anzuerkennen, so wollen wir doch nicht bergen, dass gerade hier Fragen sich entgegenstellen für welche die entsprechende Antwort zu finden wir uns bescheiden müssen. Gewiss ist es an Dem dass Gott den Menschen so wie er ihn gewollt und geschaffen nicht wider Willen bekehren und nicht vernichten kann; auch der Schöpfungszweck wird keineswegs vereitelt durch die definitiv Gotte widerstrebenden und darum Gotte zu ihrer Qual unterworfenen persönlichen Wesen: aber die Frage erhebt sich nun, warum hat Gott, der diesen Ausgang vorhersah, den Menschen nicht lieber nicht so gewollt und bereitet, warum hat er das Nichtsein der Welt diesem Ausgang nicht vorgezogen? Wir haben darauf keine andere Antwort als die Rom. 9, 20, 21 geschrieben steht und die doch nicht die letzte Antwort sein kann. An diese eine Frage aber knüpft sich die andere, wo denn der Ort für die Unseligen, die „Hölle", sein soll, wenn Himmel und Erde, die Gesammtheit des von Gott Erschaffenen, erneuert, nämlich zum völlig adäquaten Ausdruck der Herrlichkeit des absoluten Gottes umgestaltet worden sind? „Tod und Hades wurden geworfen in den Feuersee: dieses ist der andere Tod, der Feuersee. Und wenn Jemand nicht gefunden ward in dem Buch des Lebens geschrieben, Der ward geworfen in den Feuersee" (Apoc. 20, 14, 15, cf. 21, 8); wie denn auch der Teufel und das Thier und der Lügenprophet dort die Stätte ihrer Qual finden sollen (Apoc. 20, 10). Der Ausdruck lautet räumlich und wir können diese Räumlichkeit doch nicht bloss auf die Rechnung seiner Bildlichkeit setzen. Denn wenn diese Versenkung in den Feuersee nicht als schlechthinige Vernichtung der Existenz gedacht werden kann (vgl. v. 10) — und die Erwähnung von Tod und Hades, die

hier als gottfeindliche Mächte erscheinen, kann uns in dieser Annahme nicht beirren — so ist mit der endlichen Existenz, mit der Mehrheit creatürlicher Existenzen, auch sofort der Raum gegeben: der Raum ist Formbestimmtheit des Endlichen. Wir sind also genöthigt einen Ort der Verdammten mitsammt der gefallenen Geisterwelt zu setzen, während doch Himmel und Erde, die Gesammtheit alles Creatürlichen, als erneuerte keinen Ort für sie darbieten. Hier kommen wir an eine Grenze unsrer Vorstellung, die wir nicht überschreiten können. Das Gefäss unsrer Raumvorstellung, in welchem für uns die gegenwärtige Welt liegt, wird zersprengt. Und nachdem Mathematik und Philosophie neuerdings dazu hingedrängt worden sind, die Schranken der anschaulichen Raumverhältnisse für das Denken zu durchbrechen (vgl. z. B. Benno Erdmann, die Axiome der Geometrie, Leipzig 1877), haben wir um so weniger Grund vor jenem scheinbaren Widerspruch zurückzuschrecken. Aber ebenso wenig werden wir versuchen ihn zu lösen. Wenn wir auf der einen Seite uns willig beugen unter das Wort der Schrift, statt mit unsern Gedanken es zu meistern und den Ernst seiner Warnung abzuschwächen, so werden wir auf der andern Seite eine Lösung der Räthsel erwarten dürfen, ohne das Vorhandensein derselben zu läugnen.

5. Von dem Zustand der Unseligen, in dessen Schilderung die Schrift Beides vereinigt, das Hinausgestossensein aus der Gemeinschaft Gottes und seines Reiches und die positive Qual (vgl. Mtth. 8, 12; 25, 30 u. a. mit Apoc. a. a. O.) — das Eine wie das Andere Gegenwirkung des göttlichen Zorns — wendet sich wie wir bereits gesehen das Auge des Glaubens dem Ziele der Vollendung zu, welches der Menschheit Gottes auf Grund ewiger Bestimmung und in Gemässheit zeitlicher Verwirklichung gesetzt ist. Es bedarf nur der Aussage und etwaiger Ausführung, aber keines Beweises, dass die Seligkeit der vollendeten Menschheit principiell und grundwesentlich in der vollen, ungetrübten Gemeinschaft mit Gott, dem höchsten Gute, besteht. Alles Andere, was sonst noch die Seligkeit constituiren mag, kann nur auf diesem Fundament sich erbauen. Hierin stimmt ja auch das Zeugniss der Schrift, mag sie nun mehr eigentlich (wie 1 Joh. 3, 2)

oder mehr im prophetischen Bilde reden (wie Apoc. 21), mit den Axiomen der christlichen Erfahrung und Glaubenserkenntniss zusammen. „Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott; wann werde ich kommen und vor dem Angesichte Gottes erscheinen?“ so betet der Korachite von dem Glaubensbewusstsein Israels aus (Ps. 42) im Hinblick auf das irdische Heiligthum in welchem Gott bei seinem Volke war. Und wenn die Gemeinde des neuen Bundes, die ein höheres Heiligthum kennt, sich an das Wort ihres Meisters hält: „wen da dürstet, Der komme zu mir und trinke“ (Joh. 7, 35), so wartet sie, eben darum weil sie getrunken, der schlüsslichen und ganzen Erfüllung des Verheissungswortes „ich bin das A und das O, der Anfang und das Ende; ich werde dem Dürstenden geben von der Quelle des Lebenswassers umsonst“ (Apoc. 21, 6). Denn nun werden sie nicht mehr hungern und nicht mehr dürsten (vgl. Apoc. 7, 16), und verbannt auf immer ist all das Uebel, welches seit dem Verlust der Gottesgemeinschaft über die Menschheit hereinbrach (vgl. Apoc. 21, 4). Wir werden, davontragend das Ende unsres Glaubens, ihn schauen, den wir hier nicht gesehen und doch lieb haben, und umdeswillen frohlocken in unaussprechlicher und verklärter Freude (1 Pet. 1, 8 u. 9 vgl. mit 1 Joh. 3, 2). Solche Gemeinschaft setzt, wie Dies schon für die vorläufige Vollendung der abgeschiedenen Seele zu behaupten war, die Beseitigung der gegenwärtigen Bewusstseinsform, die Umwandlung der diskursiven Erkenntnissweise in die unmittelbar intuitive Hingabe und Erfassung voraus. Die Identität des Bewusstseins wird umdeswillen ebensowenig aufhören wie die Identität der Persönlichkeit. Vielmehr eine Transfiguration ists, bei welcher zur vollen Wahrheit wird und in die Erscheinung tritt was schon jetzt den innersten Kern der christlichen Persönlichkeit bildet. Das *βλέπειν δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι*, welches mit der gegenwärtigen Form unsres Bewusstseins auf das Engste zusammenhängt, wird aufhören und einem Schauen von Angesicht zu Angesicht Platz machen (1 Cor. 13, 12). Ebendamit ist aber schon gesagt, dass die ganze bisherige Art der Entwickelung, des Werdens, zu Ende kommt; denn diese ist ja wesentlich von der gegenwärtigen Bewusstseins-

form bedingt. Von einem *progressus in infinitum* im gewöhnlichen Sinne, in Gemässheit des irdisch-zeitlichen Werdens, kann daher nicht die Rede sein. Die zeitlich-räumliche Existenzform der Vollendeten wird damit zugleich modificirt. Denn wenngleich der Raum für sie insofern nicht cessiren kann, als sie endliche Wesen sind und bleiben, die als solche sich von einander abgrenzen, so fällt doch diejenige Raumschranke für sie weg welche mit der irdischen Stofflichkeit gesetzt war: der verklärte Leib ist vergeistigt und ebensowenig an das räumliche Intervall gebunden wie etwa jetzt der Gedanke. Nicht minder hebt jenes Innensein und Innenschauen, das intuitive Hingegebensein an den lebendigen Gott, das höchste Gut, diejenige Form des Nacheinander auf wie sie die zeitliche Entwickelung im Diesseits bedingte. Und wenn wir in Anbetracht der Endlichkeit der vollendeten Gemeinde die Formbestimmtheit der Zeit nicht schlechthin ausschliessen dürfen, so gilt doch davon im höheren Sinne als wie der Dichter es meint: *magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.* Man hat gesagt, wenns mit dem Begriffe der Vollendung, der seligen Ruhe u. s. w. im Unterschiede von einem immerwährenden Fortschritt genau zu nehmen sei, so würden die Freuden der Ewigkeit sich abnutzen und Langeweile eintreten. Wir wollens drauf ankommen lassen. Wir werden durch jenen Einwurf keineswegs zur Annahme eines irdisch-zeitlichen *progressus in infinitum* zurückgedrängt, sondern beharren bei seiner Abweisung. Aber nachdem wir ihn abgewiesen haben, erinnern wir uns Dessen dass auch dies modificirte Verhältniss der vollendeten Menschheit zu Gott ein Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen bleibt. Daraus folgt dass die Hingabe an Gott, die Insichfassung Gottes von Seiten der endlichen, für solche Gemeinschaft mit Gott angelegten Creatur auch bei dieser modificirten Form der Gottesgemeinschaft nicht wohl zu Ende kommen kann. Hier ist Raum für Bethätigung, Wachsthum, Fortschritt — nur eben in ganz anderer Art als bisher. Hier ist Raum auch für verschiedene Stufen der Seligkeit — denn das Mass der Capacität kann ein verschiedenes sein. Hier wird auch die Individualität der Vollendeten ihre Bedeutung und ihr Recht behaupten — denn nach

dem Masse derselben wird in mannigfaltiger Weise die unendliche Herrlichkeit des dreieinigen Gottes in welche sie hineinschauen sich widerspiegeln. Da brauchen wir uns nicht zu sorgen, dass die Seligkeit der Vollendung, dass die Freude des ewigen Lebens durch die unausgesetzte Dauer Kraft und Geschmack für uns verlieren werde. Es wird ja viel geredet von der unendlichen Fülle, Schönheit und Herrlichkeit der Schöpfungswerke und von der Seligkeit, die es gewähre dahinein sinnend und forschend sich zu versenken. Nun aber ist diese Fülle und Pracht wie wir wissen nur der Abglanz von Gottes eignem Wesen: nur ein Abglanz des Unendlichen im Endlichen, ohne irgend die Herrlichkeit des absoluten Gottes zum vollen Ausdruck zu bringen. Wie sollten wir aufhören können, im Anschauen der unerschöpfbaren Herrlichkeit Gottes selig zu sein?

6. Die Vollendung ist zunächst eine solche der Menschheit Gottes, mit ihr erst eine solche des Einzelnen; eine Vollendung zunächst in der Beziehung auf den absoluten dreieinigen Gott, und darnach erst in der Richtung auf sich selbst. Aber allerdings wird, nachdem wir jener ersteren Beziehung den gebührenden Ausdruck gegeben, nun auch die Selbstvollendung der Menschheit innerhalb einer für sie seienden Welt unter die Momente der Seligkeit einzurechnen sein. Wir erinnern uns hier an die Grundlagen der Anthropologie, an die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen: die Vollendung der Menschheit Gottes muss alle jene Wesensmomente in sich fassen die bei der Idee des Menschen in Betracht kamen. Hier handelt sichs also um die Darstellung dieser Idee in Form der individuellen und doch in sich gegliederten Vielheit. Der Charakter der Vollendung ist dieser nun ganz in Gottes Gemeinschaft hineingezogenen Menschheit in sich selbst schon dadurch aufgeprägt, dass geschlechtliche Mehrung fortan nicht Statt findet (Mtth. 22, 30), dass also die Ausbreitung der göttlichen Idee der Menschheit zum Ziele gekommen ist. Diese durch die Schrift bezeugte Thatsache ordnet sich demnach als nothwendige dem Bilde der Menschheitsvollendung ein. Woraus natürlich nicht folgt, dass die individuelle Verschiedenheit der Veranlagung und Begabung, welche die ge-

schlechtliche Differenz zur Voraussetzung hat, nun auch beseitigt würde. Allerdings stellt sich hier wiederum eine Räthselfrage uns in den Weg, auf deren ausreichende Lösung wir verzichten müssen: die Frage, wie sichs mit solcher Vollendung der Menschheitsidee reime, dass so und so viele Individualitäten, die doch an ihrem Theile Ausprägungen jener Idee sind, der Menschheit Gottes entfallen? Aber wie es sich immer damit verhalte, so wollen wir doch nicht vergessen, dass das menschliche Individuum zu dem Menschheitsgeschlechte keineswegs nur im Verhältniss des Theiles zum Ganzen steht, also auch nicht die mechanische Vorstellung einer Unvollständigkeit des Ganzen beim Fehlen einzelner Theile Platz greifen kann. Vielmehr das Wunderbare der schöpferischen und der Erlösungs-Idee ist eben dieses, dass sonderlicher, eigenartiger Weise das Ganze in jedem Einzelnen sich ausprägt: die verklärte Menschheit Gottes, welche ja das Ziel alles göttlichen Thuns von Anfang an gewesen, wird wirklich und ohne Fehl die ewige Gottesidee die ihrem Werden zu Grunde liegt zum Ausdruck bringen. Hier hat jener Wahrheitsrest des christlichen Glaubens seine Stelle, welcher in der Hoffnung des „Wiedersehens" der im Tode vorangegangenen Lieben ungebührlich sich hervordrängte und zum Irrthum wird sobald man ihn ablöst von der Basis der Gottesgemeinschaft. Kein schöpfungsmässig vorhandenes und geschlossenes Band, keine Gemeinschaft die auf göttlicher Gabe beruht, kein Zug der Seelen zu einander die in gegenseitiger Ergänzung und Ausgleichung sich gefunden, wird dem Untergange anheimfallen in einer Welt und einem Stande der Vollendung, die nur die Sünde, nicht aber das von Gott Empfangene ausschliesst. Dieses eben ist das unsäglich Grosse der Vollendung, dass dieselbe als solche der Gemeinschaft zugleich eine solche des Individuums sein wird, und umgekehrt: jene schlechte Egoität, welche auf allen Punkten menschlich socialen Lebens Unheil und Verwirrung anrichtet und auch die edelsten menschlichen Verhältnisse, die der Ehe, der Verwandtschaft und Freundschaft vergiftet, wird völlig beseitigt und damit ein Stand der Gemeinschaft erreicht sein, wo wie schon vor Alters gesagt ward jeder Einzelne an seinem Theile mitbesitzt

und mitgeniesst was des Ganzen und dieses was des Einzelnen ist. Da wird durchsichtig sein was jetzt in sich verfestigt und verdunkelt ist: die Herrlichkeit Gottes und die Leuchte des Lammes (Apoc. 21, 23) wird sie insgesammt durchscheinen und verklären; neidlos wird Antheil haben wie Antheil geben der Eine an dem Besitz und an der Herrlichkeit des Andern. Auch hier ist Unendlichkeit und endlose Freude; denn es ist der Widerglanz der Herrlichkeit des unendlichen Gottes was den Reichthum der Seligen bildet. Ist aber diese Vollendung der Menschheit die volle Verwirklichung der erstmalig in der Schöpfung zu Tage getretenen göttlichen Intention, nur dass bei Weitem das Ziel hinausragt über die anfängliche Setzung, so ergiebt sich daraus auch die Nothwendigkeit und der Sinn jener Schriftverheissung, welche einen „neuen Himmel und eine neue Erde“ für den Stand der Vollendung in Aussicht nimmt. Davon kann keine Rede sein dass die Schriftaussagen über das „Vergehen“ der Welt (1 Joh. 2, 17) oder der Erde und des Himmels (Matth. 24, 35 u. a. m.) im Sinne schlechthiniger Vernichtung verstanden werden dürften; zudem andere Stellen, die nur von „Verwandlung“ reden (wie Ps. 102, 26 und 27 vgl. mit Hebr. 1, 11, 12), damit nicht übereinstimmen würden. Derjenigen Wandelung, welche beim Endziel mit der Menschheit Gottes vor sich geht, wird entsprechen die Wandelung, welche an der physischen Umgebung des Menschen sich vollzieht; um so mehr als auch diese mitinficirt ist von Sünde und Sündenfolge. Und dass jene Aufsparung von Himmel und Erde für Feuer, wovon Petrus redet (2 Petr. 3, 7 ff.), mit dem Endgericht zusammenhängt, für welches ja auch sonst oft genug das Bild des Feuers verwendet wird, lehrt uns den Sinn erkennen in welchem solch „Verbranntwerden“ (3, 10) gemeint ist. Mag man aber die Nothwendigkeit dieser Weltvollendung im Zusammenhange mit der Menschheitsvollendung und dazu die Identität der verklärten Welt mit der gegenwärtigen, nach Massgabe der Identität des Menschenwesens, noch so sehr zu betonen das Recht haben, so folgt doch daraus keineswegs, dass man die zukünftige Welt als stoffliche zu denken habe nach Analogie der gegenwärtigen. Denn auch jetzt schon ist das Wesen der Welt

ihre Form, nämlich der göttliche Gedanke welcher in dem Stoffe sich ausprägt; und eine materielle Welt wie die dermalige würde nicht harmoniren mit dem von uns erkannten Wesen menschheitlicher Vollendung.

7. Gewiss lässt sich der Stand der vollendeten Menschheit gerade in Anbetracht des letzterwähnten Stückes der Vollendung als Herrschaft, ewig dauernde Herrschaft (Apoc. 22, 5) bezeichnen. Durch Christum, den verklärten Heilsmittler, das gottmenschliche Haupt seiner Gemeinde, ist es geschehen und geschieht es dass sie solch königliche Stellung einnimmt. Aber Dies präjudicirt nicht der bedeutungsvollen Thatsache mit welcher nach Paulus der Eintritt des Endziels besiegelt wird, dass schlüsslich Christus das Reich Gott und dem Vater übergeben (1 Cor. 15, 24), dass nachdem Alles ihm unterworfen ist, er selbst der Sohn sich untergeben wird Dem der ihm Alles unterworfen hat. Ohne Zweifel wird Christus nie aufhören König zu sein (vgl. Luc. 1, 33), gleichwie er Priester sein wird in Ewigkeit nach der Weise Melchisedeks (vgl. Hebr. 5, 6; 6, 20 u. a.). Aber gleichwie Christus aufgehört hat leidend und sterbend die Welt zu versöhnen, und wie er aufhören wird hohepriesterliche Fürbitte zu thun, wenn alle Erwählten in sein Reich eingegangen sind, so wird, wenn der letzte Zweck seiner ihm übertragenen Königsherrschaft erreicht ist, er aus dieser hieraus erwachsenen Stellung zurücktreten und in solchem Sinne dem Vater sich untergeben. Die mediale Fassung von *ὑποταγήσεται* empfiehlt sich um so mehr, als ihr das frühere active *παραδιδοῖ* (v. 24) entspricht und sonst die Weise des Unterworfenwerdens der entgegenstehenden, feindlichen Gewalten von der Untergebung des Sohnes sich nicht unterschiede. Gegenüber dem Vater, dessen Willen er als Heilsmittler und Herr vollbrachte, ist vordem der Sohn in das Centrum des heilsgeschichtlichen Werdens hervorgetreten; und die besondere Herrscherstellung die ihm übertragen war hatte den Zweck, diese Herrschaft bis zur Unterwerfung aller Feinde durchzuführen. Wir können es darum wohl verstehen, dass nach Beendigung dieses heilsgeschichtlichen und weltgeschichtlichen Processes der Sohn wiederum hinter dem Vater zurücktritt, wobei hinsichtlich der

damit gesetzten Veränderung Dasselbe gilt was wiederholt früher in der Christologie darüber gesagt ward. Das „Alles-sein Gottes in Allem" (1 Cor. 15, 28) ist das nothwendige Ergebniss und Correlat jener endgeschichtlichen Thatsache, nur ein möglichst energischer Ausdruck für die von Anfang an intendirte, nun verwirklichte Stellung der creatürlichen Welt zu Gott, dass all ihre Realität und Schöne Gottes sei — Nichts ausser Gott, Alles nur durch Gott und in Gott. Mit jenem letzten *γέγονεν*, welches der Seher aus Engelmunde ertönen hörte (Apoc. 21, 6), ist das Werden der Menschheit Gottes, auf welches alle Realitäten der göttlichen Offenbarung hinzielten und worauf dieselben darum auch in dem System der christlichen Wahrheit bezogen sein wollten, zum Stillstand und Abschluss gekommen. Geworden ist was von dem Werdeprincip, dem dreieinigen Gotte, aus auf Grund der Schöpfungs- und der Erlösungsidee werden sollte: „es ist geschehen, ich bin das A und das O, der Anfang und das Ende".

Sachregister

zu beiden Bänden.

Abendmahl, Gleichartigkeit zw. Taufe u. A. II 279 f. — Unterschied II 280 302. 304 — Heilsnothwendigkeit d. Genusses II 281 f. — Genuss i. Glauben II 283 f. — Einsetzungsworte II 284 ff. — Wesen des Sacraments II 288 ff. — Wirkung: Sündenvergebung u. Leben II 289 f. — d. sacramentale Verbindung II 291 ff. — kein Opfer, aber Opfermahlzeit II 294 f. — d. Gabe nicht durch den Glauben vermittelt II 287, 296. — Bedingungen d. Realität d. Sacraments II 296 ff. — Bedingungen d. Segenswirkung II 298 ff.

Abhängigkeit d. Individuums v. d. Gemeinsch. I 56 ff. 455 f. 462 ff. 482 ff.

Abhängigkeitsgefühl ersetzt d. Gottesbeweise nicht I 103.

Absolut, die a. Wirkung I 110 f. — das a. Wesen I 112 f. — seiner selbst Grund I 114 f. — nähere Bestimmung d. Absoluten I 116 ff. — Einheit d. A. I 121 ff. — Wesensfülle dess. I 126 ff. — das A. ist Persönlichkeit I 135 ff. — nicht unbewusst I 140. 143.

Absolutheit, d. christl. Wahrh. hat d. Prärogative d. A. I 63 — Bethätigung der A.: Schöpfung d. Welt I 341 f. — Schöpfung freier persönl. Wesen I 424. 476. — Menschwerdung Gottes II 97 ff. — Entäusserung d. Gottmensch. II 153.

Absolution in d. Apologie unter gewiss. Bedingg. als *sacram. poenitentiae* bezeichnet II 308.

Accidens s. Ebenbild.

Adam, anderer, nie ohne e. von ihm gezeugtes Geschlecht I 63. II 373. — ist der Heilsmittler II 167.

adoptio in filios dei, Effekt d. Justifikation II 342.

affectiones scripturae sacrae: auctoritas II 416. — *perfectio s. sufficientia* II 426 — *perspicuitas* II 426 — *efficacia*, d. heilsmittlerische Wirkung für den Einzelnen II 413 f.

Alleinseligmachend, Prädikat d. Kirche II 386.

Allgegenwart Gottes I 238 ff. — Christi II 223 f.

Allgemeinheit d. Gnade I 306. 310. — d. Berufung II 326. — d. Kirche II 384.

Allmacht Gottes I 249 ff. — ihr Verhältn. z. Naturordnung I 251 f. — ihr Verh. z. menschl. Freiheit I 252 f.

Allöosis Zwingli's II 133.

Allwissenheit Gottes I 257 ff. — als Präscienz im Verhältn. z. Prädestination I 263 ff. — s. Vorhererkennung.

Alter Mensch s. natürlicher Mensch.

Altes Testament, urkundl. Denkmal d. Heilsgeschichte II 67 ff. — e. Auswirkung der über Israel und in ihm waltenden Heilsbestimmung II 70. — in welchem Sinn d. Kritik daran berechtigt II 71.

Amt, dreifaches, Jesu, e. der alten Dogmatik angehöriges Schema II 202 ff. — prophet. Bethätigung II 229 ff. — königl. Machtbethätigung II 225 f. — priesterl. Amt II 196 f. — kirchliches A., Dienst. d. Wortes u. d. Vorstandschaft II 396 ff.

Analogie d. unendl. Persönlichkeit ist allein d. menschl. kreatürliche I 199.

angelus increatus ist nicht der „Engel des Herrn“ I 358.

Anhypostasie d. menschl. Natur Christi abzulehnen II 124. 132.
An-sich-sein, existirt nicht ohne e. Für-uns-sein I 19 ff 41. — nothwendig. Hintergrund d. Für-uns-seins I 117. 172. — Erfahrung dess. möglich I 162.
Anthropocentrischer Standpunkt mit d. Begriff d. Wahrh. unlösbar gesetzt I 20 — massgebend für d. Umfang u. d. Richtung d. philosoph. Wahrheitsbemächtigung I 41 f.
Anthropologie: *status integritatis* I 362 ff. — *status corruptionis* I 417 ff.
Anthropomorphismus, religiöser, d. Wahrheit dess. I 130.
ἀντί, was mit dies. Präpos. ausgedrückt wird II 187.
Antichrist, Personifikation d. Feindsch. d. Welt geg. Christ. II 470. — d. römisch. Karikatur d. Christenthums e. wesentl. Moment zur Herstellung d. schlüssl. A. II 470.
Antinomismus, Verirrungen dess. II 257.
Apokalypse redet nicht allein von e. vorläufig. Ziel II 468 f.
Apokatastasis, d. Annahme e. solchen hebt die v. Gott gewollte Selbstbestimmung d. Menschen auf II 476 f. 482 f. I 299.
Apologetik, schlechte Sorte ders. I 29.
Apostel, von e. amtl. Einsetzung ders. gegenüber d. Kirche zur Herstellung ders. keine Rede II 382 f.
aptitudo passiva s. Erlösungsfähigkeit.
Arianismus, Irrthum dess. I 170 f. 195.
articulus stantis et cadentis ecclesiae ist die Rechtfertigungslehre allein aus d. Glauben I 79 ff.
Aseität, Grundmoment d. göttl. absolut. Wesens I 117. 170.
assensus s. Glauben.
assumtio carnis, dies. Begriff erreicht nicht d. vollen Begr. d. Menschwerdung II 105 f.
Athanasianisches Symbol, i. welch. Sinn dass. zu verstehen I 155.
Atheismus, d. Thatsache dess. beweist d. Thorheit d. Rede von e. sich gleichbleibend. „natürl. Gotteserkenntniss" I 516.
Auctorität d. h. Schrift II 416.
Auferstehung Christi, Nothwendigk. u. Bedeutung ders. II 207 ff. — A. der Todten, Hoffnung darauf II 442 f. — A. d Gerechten II 467 f. 471. — allgemeine II 477 ff.
Auferstehungsleib II 478 f.
Ausgiessung des h. Geistes, typisch. Vorbild für d. einstige Vollendung d. Gemeinde II 211.
Auswahl s. Erwählung.

Begräbniss Jesu nicht zu trennen v. s. Höllenfahrt II 211.
Beichtvermahnung, die Wichtigkeit derselben II 302.
Bekehrung d. Menschen, Freiheit in der B. I 58 f. — Widerstand u. Willigkeit b. Zuge Gottes II 330 f. — Verhältniss z. Rechtfertigung II 343 f. — Verh. z. Glauben II 344 f. — ihr Wesen II 353. — B. Israels II 464. 473.
Bekenntniss, kirchliches, d. theol. Erkennen nicht äusserlich daran gebunden I 65 — aber innerlich I 91. — d. Glaubensbewusstsein d. Gmde hat sich darin fixirt I 154 f. II 401 f. — in wiefern sich dem B. Irrthum beimengen kann II 403 f. — die Bekenntnisse d. Partikularkirchen II 405 f. — Luther und die altkirchl. Bekenntnisse I 195.
Berufung, Setzung geistl. Lebensanfanges II 312 f. 314 ff. — Art dieser Setzung II 317 ff. — B. als Wiedergeburt u. Bekehrung II 320 f. — B. als Erleuchtg. II. 322. — B u. heilsame Reue II 323 ff. — e. allgem. u. ernstl. II 326.
Beschneidung Jesu, Untergebung unter d. ATliche Gesetz II 168.
Bestimmung des Menschen, es sollte in ihm kraft bewusster Selbst-

setzung sich verwirklichen worauf d. Weltganze angelegt war, nämlich in Gott d. Ziel s. Lebensbewegung zu finden II 371 ff.
Bewährung des Christen s. Selbstbewährung.
Beweise für das Dasein Gottes führen nicht zu d. christl. Gottesbewusstsein I 103 f. — die Schrift macht nicht von ihnen Gebr. I 104 f. — ebenso verhält es sich mit d. B. für die Unsterblichkeit der Seele II 437 f.
Bewusstsein, gläubiges, Erkenntnissprincip d. Dogmatik I 90. — weiss sich innerlich gebund. an die h. Schrift u. d. Bekenntniss I 91. — s. Identität d. Bewusstseins.
Bibel, s. Schrift, heilige.
„Binden“ und „lösen“, ihre Bedeutung II 381.
Böse, das, Ursprung dess. nicht in Gott I 290. 419 ff.
bona opera s. *opera bona.*
bonum summum I 499 II 353.
Busse, ihr Wesen II 346 ff. — Verhältniss z. Glauben II 347.

Capacitas passiva s. Erlösungsfähigkeit.
causae mediae od. *secundae*, der Welt eingepflanzte Gotteskräfte, die sie befähigen, als relativ selbständiges Wesen zu sein was sie nach Gottes Willen sein soll I 88. 111. 396. 397. 398 f. 405. 407.
certitudo salutis, nicht identisch mit der „christl. Gewissheit I 6.
Cherubim, welche Funktionen ihnen eigen sind I 357 f.
Chiliasmus s. Tausendjähriges Reich.
Christianocentrischer Standpunkt, massgebend für die Richtung u. d. Umfang d. christl. Wahrheitsbemächtigung I 41 ff.
Christologie II 74 ff. — Streit zw. luth. u. ref. Chr II 128 f. 135 f.
Christus, d. Centrum d. göttl. Auswirkung II 5. — nicht blos e. letzte Personifikation d. Erlösungsprincips II 50 ff. — s. Werden als Heilsmittler aus Israel II 50 ff. — s. Person II 74 ff. — die Art d. hypostat. Einheit II 124 ff. — s. Werk II 157 ff. — d. Lehre v. dreif. Amt s. Amt — kein neuer Gesetzgeber II 256. — das Weitere s unter d. betr Stichworten.
coelestis hierarchia kann nicht mit Sicherheit bestimmt werden I 358.
cognitio Dei naturalis insita nicht identisch mit der dem Mensch. unveräusserl. Setzung e. Absoluten I 105.
communicatio idiomatum, i. Allgemeinen II 128 ff. 155 f. — i. Leiden u. Sterb. d. Menschensohnes II 179 ff. 190.
communicatio (communio) naturarum II 118. 127 ff. 132.
conclusio corporis cum pane will mit der Formel *in sub cum* nicht ausgedrückt sein II 292.
concupiscentia Actualisirung d. sündig. Habitualität I 465 f. 482.
concursus I 397 ff. 402. 404. 406 ff. 413. 467f.
Confirmation der Kinder, die damit verbundene Handauflegung keine blosse Ceremonie II 308.
confirmatio angelorum bonorum I 430.
Confessionen, Entstehung derselb. II 405.
consensus ecclesiae, das Bekenntniss, kann nicht Erkenntnissprincip der Dogmatik sein I 89.
conservatio, Lehre von ders. I 395 ff.
Creatianismus, Widerlegung dess. I 401 ff.
creatio ex nihilo, eine f. d. christl. Glauben gegeb. Thatsache I 315 ff.
Creatur, physische, Nachbild u. Abbild Gottes i. Endlichen I 324. — Verderbniss ders. I 447.

Dämonen s. Engel, Teufel.
Definition von Gott im streng. Sinn des Worts gibt es nicht I 113.

Degeneration, Lehre davon I 417 ff.
descensus Christi ad inferos II 211 ff. — Aepins Irrthum II 213.
Diakonat s. Amt, kirchliches.
Dichotomie oder Trichotomie? I 386 ff.
δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ, Sinn dies. Ausdrucks I 277.
δικαιοῦν durch *justum efficere* z. übersetzen II 339.
Dogmatik, in welch. Interesse sie d. Wahrheit explicirt I 41 — hat es nur mit Sätzen zu thun, welche im Gemeinglauben d. Kirche beschlossen sind I 110 II 469. — das Weitere s. Glaubenslehre u. Wahrheit, christl. — altlutherische D. Ihre Gebrechen: rein empirische, bekenntnissmässige Darstellung I 290 II 130 — fasst den Begriff „natürl. Mensch" zu eng I 450. — setzt d. Begriff „Offenbarung" der inspiration u. Schriftoffenbarung gleich II 11. 68 ff. — hat kein Verständniss für d. geschichtl. Allmählichkeit der Regeneration II 5. 431. — leidet vor allem an dem Leben entfremdeten Begriffsspaltungen II 204. 336. 342. — ihr Vorzug: sie trägt den Charakter d. Bekenntnisses II 130.
Dogmatismus, was gegen denselb. einzuwenden ist I 16.
donum gratiae superadditum ist d. *justitia originalis* nicht I 383. 482.
Doxa Gottes, eine aus Gott herausleuchtende, irrig angewendet I 127. 131.
Dreieinigkeit s. Trinität.
Dualismus hinsichtl d. natürl. u geistl. Erkenntniss I 38.

Ebenbild Gottes im Menschen, Erschaffung dess. I 364 f. — besteht in d. Persönlichkeit I 366. — religiös-sittl. Seite d. E. I 371 ff. — ob Accidens oder Substanz I 382 ff. — was es um die Verlierbarkeit des E. ist — I 437.
ecclesia visibilis et invisibilis, Recht u. Unrecht dieser Unterscheidung II 407 f. 385.
Egoität, d. Verkehrung d. gottgewollten E. in die gottwidrige ist d. Wesen d. Sünde I 436.
Eifer, göttlicher, nicht Oberbegriff d. Liebe u. des Zornes I 481.
Eigenschaften Gottes, Lehre davon I 108. 221 ff. — Verhältn. z. Wesen Gottes I 224 f. — Eintheilung ders.: falsche I 228 ff. — richtige I 231 f.
Einheit der Kirche II 384
Einheit u. Einzigkeit Gottes I 123.
Einsetzung des h. Abendmahls II 284 f. — E.worte II 285 ff.
Einwohnung Gottes in d. Gläubigen II 361. — Christi i. d. Gläubigen II 242.
Einzelsubjekt s. Abhängigkeit.
ἐκλογή, Begriff ders. I 309.
Empfängnis und Geburt Christi II 107 ff.
Ende aller Dinge s. Letzte Dinge.
Endgericht II 480 f. — Endzeit, d. Leben d. Gemeinde Jesu fällt darein, sie legt sich in e. Succession d. Werdens auseinander II 447 f. — Endziel II 474 ff.
Endliche, das, wird v. Unendl. beschloss. I 126 ff. 132 f. 238 — steht nicht i. Gegens. z. Unendl. I 292. 323. 418. 493. II 99. 100. 129 — spiegelt d. Unendl. ab I 293. 323 f. 331. 333. 414 f. — Gefäss f. d. Unendl. II 99. 101. 126. 218. — nicht d. Fülle des U. I 296. — nicht dem U. gleichzusetzen I 322. II 99. — Formbestimmtheiten des E.: Zeit u Raum, nicht i. Gegens. z. U. I 333 ff. — Bilder des U. I 336. II 97 — d. Welt ist d. Beisammen d. E. u. U. I 337.
Engel, Ort d. Lehre i d. Dogmatik I 344. — Welt d. Engel I 351 ff. —

Geschöpflichkeit u. Wesen d. E. I 353 f. — ihre verschiedenen Namen deuten hin auf d. Differenz d. Funktionen I 356 ff. — Mass u. Weise ihres Dienstes I 360 f. — Fall der bösen E. I 428 ff. — ihr Einfluss auf die Creatur I 447. — auf die i Sünde gef. Menschh. I 452 ff. — E. des Herrn I 358 f.

Enhypostasie d. menschl. Natur Christi in d. göttl. abzulehnen II 124. 132.

Entäusserung Christi II 137 ff. — ihr Wesen II 146 f. — d. Gottesgrösse i. d. E. II 153.

Entwicklung d. Bewusstseins Jesu II 151 f. — alle zeitl. E. des Werdens ist nur Etwas um des damit intendirten Zieles willen II 436 f.

ἐπιθυμία s. *concupiscentia.*

Erbschuld, Thatsache ders. I 481 f. — von e blossen Imputation ders. keine Rede I 482 f.

Erbsünde, Thatsache ders. I 456. — ihr Charakter I 457 ff. — ihr Verhältn. z. Sünde als selbstgesetzter I 460 ff.

Erbübel, Straffolge d. Sünde I 484 ff. — vermittelt durch die gefall Geister I 485. — Art u. Mass d. Uebels I 485 — unter Rückwirkung der Erlösungsidee I 486

Erfahrung bedingt die christl. wie die natürl. Erkenntnis I 1 f. — Succession ders I 161 f. — Realitäten des Glaubens aus der Erfahrung geschöpft II 438 s. Glaubensbewusstsein.

Erfüllung des Gesetzes durch Christum II 59. 167 — durch d. gläubig. Christen II 355 — E. d. Zeit s. πλήρωμα

Erhaltung s. Welterhaltung.

Erhöhung Christi, d Wesen ders. II 216 ff. — Acte des Standes d. E. II 219 f.

Erkenntniss, theologische I 35 f. — Freiheit d. E. gegenüber d. Abhängigkeit von der Gesammtheit I 39 — systematische E., was es um dieselbe ist I 44. — E. d. Wahrheit generell begründet I 55 ff. — durch individ. E. vollzieht sich der Fortschritt in der Wahrheits-E. d. Gemeinde I 66 — E. d. h. Schrift gemeindlich vermittelt I 70 — E deckt sich nicht immer mit d. Erfahrung I 155. — wie Erfahrung successiv I 161. — E. Gottes nur als für uns seiend I 172. — e. natürlich sich gleichbleibende E Gottes gibt es nicht I 516. — E. v. d. Lebensvollendung unzureichend II 444.

Erleuchtung s. Berufung.

Erlösung = Loskaufung u. Losmachung d. Menschengeschl. aus s. Schuld- u Strafhaft II 193 f.

Erlösungsfähigkeit d. natürl. Mensch. I 13. 495 ff — e. Rückwirkung, aber nicht positive Auswirkung d. Erlösungsidee II 2. 317 f. 320

Erlösungsidee, Tendenz I 289 — Verbindung mit d. Schöpfungsidee I 291. 302 f. II 3 f. — kein integrirend. Moment d Schöpfungsidee I 289. 300 301. 421. II 2. — Inhalt d E.'idee I 301 ff. 304 ff. — Rückwirkung d. E'idee b. Fall I 444 f. 448.

Erlösungsprincip u. Erlöserperson fällt in Christo zusammen II 78 f.

Erlösungsrathschluss s. Erlösungsidee.

Erneuerung II 348 ff. — folgt mit innerer Nothwendigkeit der Rechtfertigung II 349 f. — wurzelt in der Selbstbewährung des Glaubens II 352 f. — prinzipielle Ertödtung der Sünde II 353. — prinzip. Gesetzeserfüllung in d. Liebe II 354 — d. gute Frucht d. gut. Baumes II 356 f. — Herrschaft d. neuen Ich II 359 f. — *unio mystica* II 361 ff. — d. gut. Werke II 364 ff.

Erniedrigung Christi II 145 f. 158. — Acte u. Stadien ders. II 168 f.

Erschaffung s. Schöpfung.

Erscheinungen Gottes im A. T. I 359.

Erstgeborner Sohn Gottes w. Israel genannt I 179 f. II 42.

Erwählung, führt sich auf e. ewige Causalität Gottes zurück I 291 — nicht willkürlich I 306 f. — erstreckt sich auch auf d. Einzelnen I 308 — Begriff d. Erwählung e. doppelseitiger I 309. — geschieht in Christo I 310. — ist e. Gnadenwahl I 313.
Eschatologie II 435 ff. s. auch letzte Dinge.
Evangelium u. Gesetz, in ihrem Verhältn. zu einander II 255 ff.
Ewiger Tod, Strafe unversöhnter, bleibender Sünde II 189.
Ewiges Leben bietet Raum f. Bethätigung, Wachsthum und Fortschritt II 487.
Ewige Verdammniss d. Gottlosen II 477.
Ewigkeit Gottes I 238 ff.
exaltatio s. Erhöhung.
exinanitio s. Erniedrigung, Entäusserung.
extra ecclesiam nulla salus est II 386.

Fall, Sündenfall d. Engel, psychol. Prozess d. Hergangs I 435 f. — F. d. Menschen I 433 f.
Fegfeuer, Lehre davon, ein Figment II 461.
fiducia s. Glauben.
finitum capax infiniti s. Endliche, das.
Fleisch, Begriff dess. I 490 ff. — Verhältn. z. Geist 491 ff.
Fleischwerdung, nicht blos Annahme d. menschl. Natur ist d. Menschwerdung Christi II 106.
Fluch des Gesetzes, Christus hat uns davon losgekauft II 171.
Formalprinzip der ev. Dogmatik, angebliches I 79 ff. — wirkliches I 86 f.
Fortleben nach dem Tode II 437 ff.
Fortpflanzung steht unter dem *concursus* I 398 ff.
Freiheit in der Erkenntniss gegenüber d. Gesammtheit I 39. 57. — göttl. F. nicht Willkür I 118. — d. Begriff d. kreatürl. F. darf d. göttl. nicht schädigen I 119. — menschl. F nicht durch d. Allwissenheit Gottes aufgehoben I 264. — F. i. Gewissen I 509 ff. — vergl. Wahlfreiheit u. *liberum arbitrium*.
Frucht, gute, des guten Baumes ist d. neue Leben d. Gläubigen II 356 ff.
Fürbitte, hohenpriesterl., Christi II 227 ff.
Für-uns-sein, das, hebt das An-sich-sein nicht auf I 41.

Gaben des erhöhten Heilands: Gnadenmittel II 262. — d. Aemter in d. christl. Kirche II 383.
Gebetserhörung, Gewissheit ders. gegenüber der „Unveränderlichkeit" Gottes I 244 ff.
Geburt Christi s. Empfängniss.
Gegenwart Christi im Abendmahl II 223 f. 292 f.
Gehorsam Christi, d. Werk Christi ist G. II 159 f. — meritorisch. Charakter dess. II 161 ff. — im einheitl. Erlöserleben II 164 ff. — in Erniedrigung II 168 f. — i. Leiden und Sterben II 170 f. — ist ein thuendleidender II 172 ff. — ein sündloser in wirkl. Versuchung II 174 ff.
Geist, d. absolute Persönlichk. ist G. schlechthin I 144. 146 ff.
Geist, heiliger, Schriftaussagen I 186 f. — Hypostase d. G. I 204 ff. — Betheiligung bei d. Weltschöpfung I 331 ff. — kein neues Heilsprinzip II 238 f. — verklärt Christ. i. d. Gläubig. II 239 ff. — Ausgiessung d. h. G. II 241. — Verhältn. zu Christo II 242 f. — unvermittelt. Wirken d. h. G. II 249.
Geist und Fleisch in ihrem Verhältn. zu einander s. Fleisch.
Geist und Leib, nicht in dualist. Weise einander entgegengesetzt I 390.
Geisterwelt s. Engel.

Geistleiblichkeit unterscheidet nicht an und für sich d. Menschen v. Thiere I 367 — sondern nur die selbst- u. weltmächtige G. I 369. 388.
Gemeinde ist in erster Linie d. Kirche u. nicht Heilsanstalt II 372.
Gemeinschaft s. Abhängigkeit.
Gemeinschaft mit Gott, darein war d. Mensch geschaffen, u. sie sollte immer inniger werden I 379 — der Mensch gieng ders. durch den Fall verlustig I 437 — durch die Erlösung wird der gläubige Christ wieder darein versetzt II 361 ff. — G. m. Gott ist Seligkeit II 485 f.
Generation, Lehre davon I 314 ff. — in welchem Sinn d. Ausdruck gemeint ist I 287.
Genugthuung Christi, was darunter zu verstehen II 179 ff. — stellvertretende G. II 185 ff 199.
genus idiomaticum II 133 f — *g. apotelesmaticum* II 134 f. — *g. auchematicum* II 136.
Genuss des Leibes und Blutes Christi, d. Heilsnothwendigk. dess. II 281 f. — G. im Glauben II 283 f. — mündl. Gen. i. Abendm. II 296 f.
Gerechtigkeit Christi, wird den Gläubigen zugerechnet II 338 ff. — G., Eigenschaft Gottes I 275 f.
Gericht, jüngstes, gemäss d. Werken II 480 f.
Geschichtliche Auffassung des A. T. II 69. 431 f.
Gesetz, sein Verhältn. z. Sünder I 477. — s. Wesen I 478. — Zweck d. sinait. G. II 56 ff. 168 — nicht z. scheiden zw. „moralischem“ u. andern Theilen II 59. — Fluch d. Gesetzes II 171. — G.'erfüllung s. Erfüllung.
Gewissen, Lehre davon I 502 ff. — Erscheinung dess. I 505 f — Wesen dess. I 507 f. — Acte d. natürl Freiheit: G. I 510 ff. — social bedingt I 509. 517.
„Gewissheit“, christl., warum neuerdings erst systematisch dargestellt I 10 f. — Verh. d. „christl. Wahrheit“ zur „christl. Gewissheit“ s. Wahrheit.
Glaube, s. Wesen II 332 f. 420. — Object d. Glaubens II 335 f. — Zerfällung in *notitia*, *assensus*, *fiducia* ungeeignet II 336 f. — Rechtfertigung, Correlat d. Glaub. II 337 ff. — mit Liebe u. Hoffnung verbund. II 354 ff.
Glaubensbekenntniss s. Bekenntniss. — G.'bewusstsein d. Gemeinde, vom urkundl. Schriftwort normirt, Quellort d. dogmat. Auss. I 154. — G.'lehre, Unterschied der christl. von d. natürl. I 1 f. — individualist. Form. d. G.'lehre I 70. — nicht als kirchliche z. bezeichnen I 73 f. — zw. G.'lehre u. Dogmatik nicht zu unterscheiden I 77 f. — Prinzipienlehre I 79 ff.
Gleichartigkeit zw. Obj. u. Subj vom Erkenntnissprozess vorausgesetzt I 2 f.
Gnadenmittel, Gaben d. erhöht. Heilands II 262. — ihre Beschaffenheit II 243 f. — primäres G. ist d. Wort II 245 f. — d. Sacramente II 258 ff. — Verhältn. d. G. untereinander II 301 ff.
Gnadenordnung s. Erlösungsidee
Gnadenwahl s Erwählung.
Gott, s. Wesen I 110 ff. — Absolutheit I 111 f. — Definition v. G. I 113. — Realprinzip der Dogmatik I 110 ff. — keine grundlose Subsistenz I 115 f — Freiheit nicht Willkür in G. I 118. 306. — s. Persönlichkeit I 135 ff. — weil absolute Persönlichkeit darum Geist u. Leben schlechthin I 144 ff. — Dreieinigkeit I 151 ff. — d. „Name Gottes“ Beides in Einem: *nomen dei editum* u. *inditum* II 66. — G. Alles in Allem II 492.
Gottesbeweise s. Beweise.
Gottessohn, Hypostase dess. I 201 ff. — Gottes- u. Menschensohn nicht identisch II 93 ff.
Gottessohnschaft, Begriff ders. I 179 ff.
Gotteswort s. Schrift u. Wort.
Gottheit Christi I 173 f. — Prädikat der Gottheit I 183 ff.

Gottlosen, die, von e. Existenzvernichtung ders. a. Ende keine Rede II 476 f. 483 f. — ihre ewige Verdammniss II 477
Gottmensch, d. Person d G. ist Ergebniss d Menschwerdung d. Sohnes Gottes II 114 ff. — nicht erst allmählich werdend II 116 ff.
gratia irresistibilis nicht *particularis* II 326 f.
gubernatio s. Weltregierung
Gut, d. dreieinige Gott ist der schlechthin gute I 210 ff.

Habitualität, sündige, eignet d. adam. Menschheit I 457 ff. 472
Habituelle und actuelle Sünde in ihrem Verh. zu einander I 461 ff.
Hades s. Scheol. — H.'fahrt s. *descensus*.
Handauflegung theilt d. Gläubigen wirkl. Segen mit I 308. — von der Apologie unter Umständen als Sacrament bezeichnet I 309.
Hauptartikel der luther. Kirche s. *articulus*.
Heidenthum, was darin z. Setzung einer Göttervielheit führt I 122. — nimmt s. Anfang mit Israels Besonderung II 42.
Heidenwelt, wird auf Christum vorbereitet II 42 f. — Möglichkeit d. Heils in ihr II 43 ff.
Heiliger Geist s. Geist, heiliger.
Heilige Schrift s Schrift, heilige.
Heiligkeit Gottes I 269 ff. — der Kirche II 386.
Heiligung s. Erneuerung.
Heilsanstalt ist d. Kirche erst in zweiter Linie II 372. — H.'bewusstsein, Quelle uns. Auss. über d. dreieinigen Gott I 162 s. Glaubensbewusstsein. — H.'mittler ist Christus II 158 ff. — H.'ordnung II 312 f. — H.'rathschluss s. Erlösungsidee.
Henotheismus im ursprüngl. religiösen Bewusstsein d. Vedisch. Indier I 128 f.
Herrlichkeit Gottes s. Doxa. — H. Christi II 216 ff.
Herrschaft über die Erde. der Mensch dazu bestimmt I 365. — sollte in Form geschlechtl. Entwicklung zur Ausführung kommen I 376 ff.
Hexaëmeron zielt i. allmähl. Aufstreb. auf d. Mensch. ab I 349. 321.
Himmelfahrt Christi, ihr Verhältn. zur Auferstehung II 220 f.
Himmelreich, Bedeutung des Ausdrucks II 375 f.
Hölle, Ort d. Unseligen II 484 f. — H.'fahrt Christi s. *descensus*. — H.'strafen hat der Herr Christus nicht erduldet II 188 f.
Hoffnung mit d. Glauben verbunden II 354 f. 440. — Sicherheit d christl. H. II 437 ff. — von d. klaren Vorstellung zu scheiden II 444. — H. des A.T.lich. Gläubigen II 451 ff. — Uebergang z. N.T.lich. Hoffnung II 455 ff.
Hohenpriesterliches Amt Christi s. Amt.
Homousie des Sohnes und des h. Geistes I 170 f. 198 ff
Hypostasen des persönlichen Gottes in ihr. Verhältn. zu einander I 200 ff.
Hypostatische Einheit des Gottmenschen, Art ders. II 124 ff.

Jakobus, Rechtfertigungslehre II 350 f.
Idealismus, lässt die Welt als reale gelten I 15. — was ders. erzielt I 19 f. — was Kant u. Fichte beabsichtigt I 21. — d. Philosophie existirt nicht blos in der Form panlogisch. Id. I 36.
Ideenlehre Platos I 127. 292.
Identität des Bewusstseins vor und nach der Bekehrung I 13. — vor und nach der Auferstehung II 486.
Jesus s. Christus.
ἱλάσκεσθαι, s. Bedeutung in d. Profangräcität u. im Schriftgebr. II 181.
Illocalität Christi II 222 ff. 293.
Immanente u. transeunte Eigensch. Gottes, irrige Eintheil. I 228.

Immanente Trinität s. Trinität.
Impanation nicht gemeint bei der Formel *in sub cum* II 293.
impositio manuum s. Handauflegung.
Imputation d Sünde Adams I 481 ff. — d. Gerechtigk. Christi II 338 ff. 341 f.
Incarnation s. Fleischwerdung.
Inclusion nicht gemeint bei der Formel *in sub cum* II 293
Individualität, Bedeutung ders. I 65 — auch in d. Ewigk. II 487 f.
Individuum, s. Verhältn. z. Gemeinsch. I 55 f.
Infallibilität des Wortes Gottes s. Unfehlbarkeit.
infirmitates naturales nicht *personales* i. Menschgewordenen II 112 f.
influxus s *concursus*.
Inspiration d. h. Schrift II 420 ff. — des A. T. II 69 f. — des N. T. II 426 f. — des Wortes Gottes im weiteren Sinn II 253 f.
Instinkt der Thierwelt I 140.
Intellektualismus, die Philosophie geht darin nicht auf I 36.
Johannistaufe, Bedeutung ders. II 264 f.
Irrthumslosigkeit der h. Schrift, d. Kirche s Unfehlbarkeit.
Israel, s. heilsgeschichtl. Besonderung II 42. — gründet sich auf Gottes gnädige Auswahl II 49. — wird erstgeborner Sohn Gottes genannt II 42. 52. - s. Vorbereitung auf Christum II 54 ff. — durchs Gesetz II 56 ff. — durch d. Prophetie II 60 ff. — Bekehrung Israels als Volkes II 466. 473. — Wiederherstellung des Reiches f. Israel II 466 f. 472.
Jungfrau, Geburt von einer — II 107 f.
justitia civilis sagt zu wenig für die sittl. Bethätigung des natürlichen Menschen I 518.
justitia dei s. Gerechtigkeit Gottes.
justitia extra nos posita II 338 ff.
justitia originalis keine ausserordentl. Gnadengabe I 384. 482.
justificare per fidem od. *fide* II 339.
justificatio s. Rechtfertigung.

Kampf des Christen mit der Sünde II 359 f.
Kanonisirung der h. Schrift II 68. 410. 418. 429.
Katholizismus s. Römisch-kathol. Lehre.
Katholizität der Kirche s. Allgemeinheit.
κένωσις χρήσεως hält d. Bekenntniss neben d. κρύψις fest II 151.
Kinderglaube durch die Taufe geweckt II 276. — K.taufe, ihre Begründung II 272 ff.
Kindheit Jesu s. Entwicklung.
Kindschaft Gottes s. *adoptio in filios dei.*
Kirche, d. Gefahr der gesetzl. Auffassung II 371 f — ist in erster Linie Gemeinde II 372 f. — ihr Verhältn. zu Christo II 373 f. — d. Prädikate d. Gemeinde II 375 f. — ihre Selbstthätigkeit II 377 f. — in ihrem Sein u. Werden durch d. Gnadenmittel bedingt II 412. — kann auch vorhand. sein ohne d. NTliche Schriftwort II 412. — ihr Verh. z. A.T. II 430. — Personen sind d. Grundlage d. Kirche II 380 f. — von einer amtl. Einsetzung d. Apostel der Kirche gegenüber keine Rede II 382 f. — unter d. Gliedern d. Kirche gibt es sonderlich begabte II 383. — Eigenschaften d. Kirche II 384 f. — zu unterscheiden zw. Wesen u. Erscheinung d. K. II 387 ff. — Nothwendigk. d. Erscheinung II 390. — die Mischung heterogener Elemente II 390 f. — Band d. erscheinend K. ist d. Bekenntniss zu Jesu d. Heilsmittler II 399 ff. — Entstehung d Partikularkirchen II 405. — die wesentl. Kirche als *ecclesia invisib.* von d. erscheinenden Kirche als *eccl. visib.* zu unterscheiden kann zu Missverständnissen führen II 407 f 385. — K. Amt II 396 ff. — K. Regiment II 396. — K. Verfassung (Organisation) II 396.

Knechtsgestalt Christi s. Entäusserung u. Erniedrigung.
Konfessionen s. Confessionen.
Konfirmation s. Confirmation.
Königreich Gottes, Begriff dess II 375 f.
Kosmogonieen, woraus zu erklären I 32.
Kosmologischer Beweis nicht begründet in Röm. 1, 18 ff. — I 104 f.
Kraft s Stoff. — K. Gottes in ihrem Verh. z Weish. G.'s II 31.
Kreatianismus s. Creatianismus.
Kreatur s. Creatur.
Kreuz, d. Wort vom Kr. fasst Gesetz u. Evangel. in sich II 257 f.
Kritik der h. Schrift, in wieweit berechtigt II 56. 71. 420 f. 422 ff.
Kriticismus s. Idealismus.
κρύψις s. *κένωσις*.

Leben, die absolute Persönlichkeit ist L. schlechthin I 148. — L ewiges s. Ewiges Leben.
Lebendigmachung Christi nach Seiten d. pneumat. Lebens erfolgt alsbald nach d. leibl. Tod II 214.
Leiblichkeit in ihrem Verhältn. z Geistigkeit I 381. 390. s. Materie.
Leiden Christi hat meritor. Bedeutung nur insoferne Gehorsamsleistung sich darin dokumentirt II 164 ff. 173 — zieht sich durch d. ganze Leben Christi II 168 f. — erreicht s. Gipfelpunkt in d. *passio magna* II 169 ff.
Letzte Dinge, Lehre davon. Vorläufiges Ziel: Eingang des Pleroma d. Heidenvölker II 469. — Bekehrung Israels als Volkes II 466. 473 — Auftreten des Antichrists II 470. — Erscheinung Christi II 470 f. — mit ders.: Entmächtigung u. Zunichtemachung d. Antichr. II 471. — Auferstehung d. Gerechten II 467 f. 471. — Verwandlung der noch lebenden Gläubigen II 471. — Wiederaufrichtung d Reiches für Israel (Millenium s. Tausendjähr. Reich, Herrschaft d. Gläubigen mit Christo) II 471 ff. — Endziel: Lösung d. Satans aus s Haft II 475. — letzter Ansturm der Ungläubigen gegen d. h. Stadt II 475. — Vernichtung ders. durch Feuer v. Himmel II 476 — allgemeine Auferstehung II 477 ff. — Endgericht II 480 f — Vollendung der Menschheit Gottes II 485 ff. — der Sohn übergibt d. Herrschaft d. Vater II 491. — Gott Alles in Allem II 492.
liberum arbitrium, Setzung dess II 319 f. — Bewegung dess. II 332 f.
Licht und Leben wird in der Berufung zugleich mitgetheilt II 323.
Liebe konstituirt nicht erst d. Dreieinigkeit I 201 — aber sie ist e. Wesensmoment ders. I 215 ff. — nicht Ausgangspunkt d. Gotteslehre I 216. 217 f. — nicht oberstes Motiv d. Schöpfung I 217. 283. 297 f. 318 — aber sekundäres Moment I 298. — freie L. Eigenschaft Gottes I 281 ff. — ihr Verhältn. z. Glauben II 354.
Liebesrathschluss Gottes s. Erlösungsidee
localis praesentia Christi im Abendmahl abzuweisen II 293.
Logos, was mit dieser Bezeichnung Christi gesagt sein will I 176. — von Anfang in der Welt seiend II 40. I 330.
λόγος ἄσαρκος nach d. alt. Dogmatik Subj. d. *incarnatio*, *λ. ἔνσαρκος* Subj. d. *exinanitio* II 138 f.
λόγος σπερματικός, d. Lehre d. Alten davon I, 330.
„Lösen" s. binden.
Lust, böse s. *concupiscentia*.
Lutherische bezw. altluth. Dogmatik s. Dogmatik.

manducatio indignorum, *oralis*, worin diese Lehre ihren fest. Grund hat II 297.
Mann und Weib, wozu sie Gott erschaffen I 377.
Materialismus, woraus zu erklären I 39.

Materialprincip d. ev. Dogmatik, angebl. I 79 ff.
Materie, keine anfangslos ausser Gott bestehende I 125 — ihr Verhältn. z. Geist I 345 f. 363. 369. 491 f. 493 f. vgl. Endliche, das.
Mensch, Ziel u. Centrum d. Schöpfg. I 325 ff. — Verhältn. z. materiell. Welt I 349 — Ebenbild Gottes I 364 ff. — s. Vorzug vor d. Thierwelt I 367 f. 377. — die dem Erstgeschaffenen gesetzte Aufgabe I 375 ff. — angelegt, d. göttl. Herrlichkeit i. sich aufzunehm. I 379. II 101. 218. 439. — s. Freiheit v. Tode I 380 f. — ob Dichotomie od. Trichotomie I 386 ff. vgl. Ebenbild. — Fall d. M. I 126 f. vgl. natürl. Mensch.
Menschensohn, Selbstbezeichnung Christi II 121 ff.
Menschheit, zielt von Anfang an in ihr. Werdeprocess auf Christum hin II 40.
„Menschheit Gottes“, in welch. Sinn d. Ausdruck z. verstehen I 46 — — kann niemals aufhören d. Wahrheit z. besitzen I 63 — auf ihre Herstellg. ist es abgesehen b. Erlösungswerk II 6. 77 — als für d. Gottmensch werdende II 35 ff. — auf Grund d. Erlösungsthat II 75 f. — als i. d. Gottmensch. gesetzte II 71 ff. — als aus dem Gottmensch erwachsende II 234 ff. — als Obj. d. Werdens II 234 ff. — e. Neuschöpfung II 236 — als Subj. d. Werdens II 3 0 ff — als Obj.-Subj. d. Werdens II 369 ff. — Vollendung d. Mensch. G. II 485 ff.
Menschliche Natur Christi II 106 vgl. Natur.
Menschliche Seite d. h. Schrift II 70 f. 421 ff.
Menschwerdung Christi, nur i. Rücksicht auf d. Sünde erfolgt II 80 ff. - „Nothwendigkeit“ d M. II 85. — M. keine Veränderung i. Gott II 96 ff. 148 f. — Möglichkeit d M II 100 f.
meritum Christi II 161 f. — im einheitl. Erlöserleben II 164 ff.
Messianische Hoffnung I 168.
Messopfer, Lehre davon, widerstreitet d. evangel. Verständn. II 294.
millennium s. Tausendjähr. Reich
Missourischer Gnadenwahlstreit, weshalb resultatlos I 310.
Mitwirkung s. *concursus* einers., Synergismus andrerseits.
Monismus, s. Wesen I 197 — Wahrheitsmoment dess. II 218.
Mystik, Wahrheit ders. I 128. 132. 438. II 249. — Irrtum ders. I 436. II 250.

Namen d. Engel s. Engel. — N. Gottes s. Gott.
Natur, deren Wesen I 130 f. II 132 — Basis d. Persönlichk. d. Mensch. I 141 f. — Gottes- u. Menschennatur II 100 f 125 f. 131.
Natur in Gott, Lehre davon I 130 ff.
natura naturans i. ihr Verhältn. z *natura naturata*, Spinozas Lehre davon I 88
Naturen, Lehre v d. N. i Christo II 114 ff.
„Natürliche Gotteserkenntniss“, e. sich gleich bleibende gibt es nicht I 516 — n. Religion, ihr Wesen I 513 ff. — n. Mensch, unter e. dreif. Gesichtspunkt dargestellt I 419. 451 f. — Lehre d alt. Dogmatik I 450 f. — s. Erfahrung d. Unbefriedigtseins I 498 ff. — s. Unwissenheit I 501. — Uebergang v. Stand d. natürl in den d. geistl M. I 13. vgl. Berufung. — Identität d. Bewusstseins vor u. nach dies. Uebergang I 13 — n Wahrheit I 51 ff.
Naturordnung, Ausdruck d. göttl. absol. Willens II 19 I 254 vgl. Schöpfungsidee.
Nestorius, Irrtum dess. i. d. Christologie II 128.
Neues Testament, Ausschnitt d. kirchl. Anfangsverkündigung II 413 ff. s. Bdeutg. f. d. Kirche aller Zeiten II 416 ff. — Inspiration d. NTlich. Schriftwortes II 426 ff. vgl. Schrift.
Neuschöpfung der Menschheit in Christo II 236.

notitia s. Glaube.
„Nothwendigkeit" d. Menschwerdung II 85. — d Offenbarung II 17 —. N d. Vollendung d. Menschheit Gottes II 434 ff.
Novissima II 434 ff.

Obedientia activa et passiva II 172 ff.
obsignatio remissionis peccatorum nicht die einzige durchs Abendmahl vermittelte Gabe II 289.
Offenbarung, natürl., Auswirkg. d. Schöpfungsidee I 414 ff. — übernatürliche, Auswirkung d. Erlösungsidee II 8 ff. — Umfang d. letzteren II 12 ff. — Möglichkeit II 16 f. — Nothwendigkeit II 17 — Beschaffenheit II 18 f. — beschränkt sich nicht auf Inspiration und Schriftoffenbarung II 10. 68 ff. vgl. That- u. Wortoffenbarung.
officium triplex Christi s. Amt.
Oekonomische Trinität s. Trinität.
Omnipräsenz Christi s. Allgegenwart Christi.
omniscientia s. Allwissenheit.
opera ad intra sunt divisa, opera ad extra sunt indivisa, in welch. Sinn man dies. Satz sich aneignen kann I 208 f.
opera bona, Auswirkg. d. Lebensstandes, in welch. d. Gläubige steht II 364 ff.
Opfer, Begriff dess. II 197 ff. — O. Christi II 196 ff.
Opfermahlzeit, aber kein Opfer ist d. Abendmahl II 294 ff.
Ordination, die damit verbundene Handauflegung II 308.
ordo salutis II 312 ff.
Osiandrismus I 331. II 337 f. 361 f.

Pantheismus, berechtigter I 132 — irriger I 133 — P. Eckhardt's, Zwingli's I 132 — Spinoza's I 133 — streitet wider d Glaubensbewusstsein I 322.
Partikularisation, heilsgeschichtl. I 169. II 42.
Partikulare Auswahl ist definitiv ausgeschloss. durch d. Universalität d. berufend. Gnade II 327.
Parusie s. Wiederkunft Christi.
passio magna s. Leiden Christi.
peccatum habituale u. *actuale*, i. ihr. Verh. z. einand. I 463 ff.
peccata venialia I 466. 467.
Pentateuchkritik, inwieweit berechtigt II 56.
permissio s. Zulassung.
Person Christi I 173 ff. II 74 ff. — d. h. Geistes I 186 ff.
Persönliches Leben: selbstbewusste Selbstbestimmung I 143.
Persönlichkeit d. Absoluten I 135 ff. — des Menschen I 136. 139. 141 f. 366. 368 443. II 100. 124. — Vorzug d. persönl Wesens vor d. Naturwesen I 369 f 432 f.
perspicuitas scripturae sacrae II 426.
Pfingsten, Bedeutg. dies. Festes II 241. 250.
Pharaos Verstockung, positive Einwirkung Gottes I 489.
Philosophie, falsche Unterscheidg. v. d. Theologie I 33 f. — richtige Unterscheidg. I 35 ff. — nahes Verhältn. d. Theol. z. Philos. I 32. — Ausgangspunkt d. Ph. I 35 — Defin. d. Ph. I 36. — Grundlage d. Ph. I 36 — was bei Geschichts- u Religionsphil. erforderlich I 36 — ob es e. Phil. d. Christenthums gibt I 36 ff. — was sich historisch als Phil. dargelebt I 35 — Nachtheile der Verbindg. zw. Theol. u. Phil. I 38 f. — christl. Philosoph als Idiot angesehen I 40. — Mischformen christl. Phil. u. philos. Theologie I 38. 43. — Unterschied zw. natürl. philos. u christl. theol. Erkenntniss I 334.

Physikotheologischer Beweis nicht begründ. i. Rö. 1, 18 ff. — I 104 f.
πλήρωμα τοῦ χρόνου, Bedeutg. dies Ausdrucks II 39 f. — Eingang d. Pleroma d. Heidenvölker II 469.
πνεῦμα s. Geist.
Polytheismus, psycholog. Grund dess. I 122. 516.
Potenzialität, nicht i. Gott I 130. 148.
Prädestination s. Vorherbestimmung.
Präexistenz Christi I 176 ff. II 96. 103 f. 119. 120.
Präexistenzianismus, abenteuerl. Vorstellung I 400. 404.
Präscienz s. Allwissenheit u. Vorhererkennung.
Predigt Christi im Hades bezweckt keine Erlösung II 214 f.
Prinzipienlehre der Dogmatik I 79 ff. — *principium essendi* I 86 ff. — *pr. cognoscendi* I 88 ff.
πρόγνωσις u. ἐκλογή synonyme Begriffe I 311.
progressus in infinitum, von e. solch. im gewöhnl. Sinn kann keine Rede sein II 487.
πρόθεσις, das ewige göttl. Vornehmen, fasst unter sich die Auswahl, Vorhererkennung u. Vorherbestimmung I 308 — ist ein Gnadenrathschluss I 313.
Prolegomena zur Dogmatik, ihre Haltlosigkeit I 25 ff.
προορισμός zielt ab auf die Adoption und Gleichgestaltigkeit mit d. Bilde d. Sohnes Gottes I 311.
Prophetie des AT., in welch. Sinn sie verstand. sein will II 61 — ihr Blick aufs Ende gerichtet II 436.
Prophetisches Amt Christi s Amt.
propositiones personales bilden i. d. alt. Dogmatik d. Uebergang z. d. Lehre v. d. *comm. idiom* II 129.
Protevangelium s Erklärung I 37 f. — e. zugleich communicative Zusage I 38 f
providentia s. Vorsehung.
purgatorium s. Fegfeuer.

Quicumque symbolum, in welch. Sinn zu verstehen I 153.

Rangunterschied der Engel, darüber ist uns i. d. h. Schrift kein Aufschluss geg I 356 ff.
Rathschluss Gottes zu unserer Seligkeit s. Erlösungsidee.
Raum s. Zeit.
Realität, was d. Christen als solche gilt I 2 — Reales existirt für d. Mensch nur i. subjektiv. Erfassung I 19. — gerade weil für uns, darum objektiv real I 22. — R. d. materiellen Welt I 345 ff.
Realpräsens s. Gegenwart Christi.
Realprincip der Dogmatik ist Gott I 87 ff. 110 ff.
reatus culpae et poenae I 476.
Rechtfertigung, *articulus stantis et cadentis ecclesiae* I 79 ff. — d. Wesen d. R. II 327. — Correlat. d. Glaubens II 337. — Imputation d Gerechtigkeit Christi II 338 ff. — d. Gerechtmachung vollzieht sich i. Form d. Gerechterklärung II 339. — Effekt d. R.: Sündenvergebung u. Adoption II 341 f.
Reformierte Lehre v. d. Prädestination I 306 f. 313. II 195. 327. — v. d. Christologie II 128 f. 135 f. — v. d. Sacramenten II 262 f. — vom Abendmahl II 279 f 285 ff. 296
Regeneration II 1 ff. — Sinn d. Ausdrucks I 287.
regnum potentiae nicht neben dem *regnum gratiae* II 231.
Reich Gottes s. Königreich Gottes.

Religion, natürl., der Begriff ders. kann nicht Ausgangspunkt sein zur Gewinnung d. Begr. d. christl. Wahrheit I 25 ff. s. natürl Rel.
reprobatio ist nicht unter dem Gnadenrathschluss Gottes z subsumieren I 313.
Reue Gottes I 244. — heils. R. d. Menschen II 324 f.
revelatio naturalis I 414 ff. — nicht zu scheiden zw. *rev. immediata* u. *r. mediata* II 10
Römisch-katholische Weise d. Glaubens I 156. — Lehre v. d. *donum superadditum* I 383 f. — v. d. *concupiscentia* I 466 — v. d. Sacramenten II 261. — v. d. Taufe II 269 f. — vom Abendmahl II 291 f. 294 f. — v. d. Berufung II 317 f. — v. d. Bekehrung II 332. — v. d. Glauben II 335. — v. d. Rechtfertigung II 340 — v. d. Erneuerung od. Heiligung II 352 f. — v. d Kirche II 371. 380. 381. 382. 391. 396 f. — v. d. Tradition II 411 412.
Rückfall des Christen in Sünde II 367.

Sacramente, Lehre davon im Allgemeinen II 258 ff. — *sacramenta nihil prosunt absque fide* II 277. — Taufe II 265 ff — Abendmahl II 279 ff. — ob noch andre Sacramente II 306 ff
σάρξ s. Fleisch.
Satan s. Teufel.
satisfactio vicaria, Lehre davon II 185 ff. — Anselms Theorie II 91.
Scheol ist im AT. das Correlat d. Todes II 452 ff.
Schlüsselgewalt, in welch. Sinn d. Herrnwort hievon z. verstehen II 380 f.
Schöpfung der Welt aus Nichts I 315 ff. — Bedeutung dies. Lehre I 322 ff. — wird nicht besonders in d. h. Schrift gelehrt I 316 f. — d Welt ist nicht anfangslos I 318 ff. — Lehre d. Origenes I 320. — d. schöpferische Thun e. allmähliches I 321 — der Mensch. Ziel u. Centrum d. Sch. I 325 ff. — durch den Sohn u. d h. Geist I 328 ff. — d. Schöpfg. v. Zeit u. Raum I 333 ff. — d. Schöpfg. i. ihr. Verh. z Unveränderlichkeit Gottes I 339 ff. — über die Schöpfg. d. Engel gibt d. h. Schrift uns keine Auskunft I 353 - d. Schöpfg. d. Menschen I 364 f.
Schöpfungsidee (-Rathschluss) e. ewige I 291 ff. — Inhalt ders. I 293 ff. — Verbindung mit d. Erlösungsidee I 291. 302 f. II 3 f. — aber nicht ein u. dieselbe Conzeption wie die Erlösungsidee I 291. 300 421. II 2. — die verwirklichte nicht die einzig f. Gott mögliche I 296 — Zweck d. Sch.-idee I 297 ff. — volle Verwirklichung d. erstmalig. i. d. Schöpfg. z. Tage getret. Intention II 490.
Schrift, heilige, der Gemeinde u. erst mit ihr dem einzelnen gegeben I 70. — ihr Verhältn. z Dogmatik I 105 f. 156. 161. 223 f II 440. — — dogm. Lehre davon II 410 ff. — nicht Grundlage, sondern Auswirkung d. gewordenen u. bestehend. Kirche II 412 ff. — Gnadenmittel, das gottmenschl. Charakter trägt II 413 f. — Prärogative d. urkundl. Worts II 414 f. 417 f. — die urkundliche Fixirung unt. d. Heilsveranstaltung Gottes einzurechenen II 417 f. — die h. Schr. eignet d. Charakter d. Normalität II 419 — Nothwendigkeit d. schriftl. Fixirung II 419 f. — Inspiration II 426 ff. vgl Alt Test. u. Neues Test. u. *affectiones*.
Schuld und Strafe, ihre nothwendige Correlation mit d. Sünde I 476.
Segnung der Kinder von Seiten Christi II 276.
Sein i. Unterschied v. Schein, Kennzeichen d. Wahrheit I 13 ff. — jedweder trachtet u. schmachtet unwillkürlich darnach I 14. — zugleich e. Werden I 16 ff. — Sein als solches für uns I 19 f. — d. Sein im Unterschied v. Schein eignet Widerspruchslosigkeit I 24 — dem Sein entspricht e. Sollen I 57 f.
Selbstbefriedigung durch Hingabe d. Selbst an creatürl. Gut: Wesen d. Sünde I 436 ff. II 353.

Selbstbewährung des Glaubens schärft Jakobus s. Lesern ein II 350 ff.
Selbsbewusste Selbstbestimmung od. Selbstmächtigkeit: Wesen d. Persönlichkeit I 136. 141 f. 143. 366 vgl. Persönlichkeit.
Selbstmächtigkeit s. Selbstbewusste Selbstbestimmung.
Selbstsetzung, schlechthinige, Charakter d. Absoluten I 114. 138. — involvirt d. Persönlichkeit d. Absoluten I 138 ff. — unvorstellbar I 116. — relative S.: Charakter d. menschl. Wesens I 114 118. 136. 366. vgl. Persönlichkeit.
Seligkeit Gottes, göttl. Eigensch. I 279 f. — d. Heiden sind nicht von d. S. ausgeschlossen II 43 ff. — S. d. Menschen: besteht in d. vollen ungetrübten Gemeinschaft mit Gott II 485 f. — der vorläufige Seligkeitszustand II 460 ff. — Stufen d. S II 487.
Semipelagianismus beseitigt, wenn Berufung mit d. Setzung d. geistl. Lebensanfangs combinirt wird II 317.
Seraphim, welche Funktionen ihnen eigen sind I 357 f.
servum arbitrium s. Unfreiheit.
simplicitas, dem Wesen Gottes nicht zuzuschreiben I 124.
Sinnlichkeit, nicht Ursprung d. Sünde I 418 f.
Sitzen Christi zur Rechten Gottes II 221 ff.
Sohn Gottes, s. Gottheit I 173 f. — s. Verhältn. z. Vater I 174. 200 ff. — Persönlichkeit d. Sohnes I 175 ff — Prädikat d. Gottessohnschaft I 179 ff. II 57. — Prädikat d. Gottheit d. Sohnes I 183 ff. s. Präexistenz.
Soteriologie s. Erlösungsidee, Christologie, Gnadenmittel, Heilsordnung.
Stand der Erhöhung s. Erhöhung — St d. Erniedrigung s. Erniedrigung.
Statistik, d. Regelmässigkeit d Begebnisse schliesst e. Zufall aus I 409.
status integritatis s. Ebenbild.
Stellvertretung Christi s. *satisfactio vicaria.*
Stoff u. Kraft in ihrem Verh. z einander I 345 f. 390. 396.
Strafe, ihre Nothwendigkeit i. Wesen Gottes begründet I 478 f.
Subordinatianismus I 154 f. 170 f.
Subjektivismus s. Idealismus.
Substanz s. Ebenbild.
„Succession des h Geistes“ an gewisse Aemter gebund., davon keine Rede II 416.
sufficientia scripturae sacrae II 426.
Sühnung der Sünde, Wesen ders. II 179 f. — „Nothwendigkeit“ gottmenchl. S. II 89 ff.
summum bonum I 499. II 353.
Sünde, nicht unvermeidl. Durchgangsstadium I 289 f. — nicht Gott *causa peccati* I 290. 419 ff. — d. christl. Bewusstsein hievon I 418 ff. — nicht aus d. Natur d. Mensch. z. erklären I 418. 384. — That d. Menschen I 422 ff. — Sünde des Versuchers I 428 f. — Unterschied d. satan. u. menschl. Sünde I 429. 439. — Möglichkeit d. S. I 430 ff. — Psychol. Hergang bei Entstehung d. S. I 433 f. — auch bei d. Geistern I 435 f. — Wesen d. Sünde I 436 ff. — Folgen d. Sünde I 440 ff. — unter Rückwirkung d. Erlösungsratschlusses I 444 f. 448. — Fortgang d. Sünde u. deren Ausgestaltung I 449 ff. — unter Einwirkung d. gefall. Geister I 452 ff. — erbt sich fort I 456 s. Erbsünde u. Habitualität — die mannigfache Ausgestaltung I 464 ff. unter göttlicher Mitwirkung I 467 ff.
Sündenvergebung s. Vergebung.
Sündlosigkeit Christi II 110 ff 174 ff.
Symbole s. Bekenntniss.
Symbolisches i. d Sacramenten II 262 f. 286.
symbolum apostolicum II 402 — s. *Quicumque* I 155.
Synergismus, falscher II 317, — wahrer II 331 f.

Systematische Erkenntniss, was es um dieselbe ist I 44. — Werth ders. I 86. 95.
System der christl. Wahrheit s. Wahrheit.

Taufe Jesu II 264. — Johannis II 264 f — christl. T II 265 ff. — Wirkung d. Taufe II 267 ff. — nicht e. sofortige Austilgung d. sündig. Lust II 269 f. — Wirkung: eine verschiedene bei Kindern und bei Erwachsenen II 276 f. — Kindertaufe II 273 ff. — Verbürgung der Realität des Taufsacraments II 277 ff. — Verhältn. z. Abendmahl II 280. 304 f.
Tausendjähriges Reich, Widerlegung der Einwände hiegegen II 449. 463. — Wiederherstellung des Reiches für Israel II 466 f. 472. — Herrschaft der Gläubigen in Christo II 472 f — wie die Zeitbezeichnung zu fassen ist II 472. — Missionsperiode ersten Rangs II 473 f. — Ende des Reichs II 476.
temperamentum justitiae et misericordiae, ungeeignete Lehrweise II 88.
testimonium spiritus sancti II 416.
Teufel, Ort der Lehre davon in d. Dogmatik I 425 f. — Fall dess. I 428 ff. — versucht die Menschen I 425 f. — Reich d. Teufels (d. Dämonen) I 435. 453. — die gefallene Menschh. steht unter d. Einwirkung d. Teufels u. seiner Engel I 452 ff. — Lehre des A. T. v. Teufel I 455.
That- u Wortoffenbarung wirken in Israel in einander u. aufeinander II 64 ff.
Theogonieen, woraus zu erklären I 32.
Theologie, ihr nahes Verhältniss z. Philosophie I 32. — Ausgangspunkt d Theol. I 35 — theol. Erkenntniss I 36 — Nachtheile der Verbindung zw. Theol. u. Philosophie I 38 f — theol. Erkennen nicht äusserlich an d. Symbole gebunden I 65.
Thierwelt, wodurch der Mensch über sie erhaben I 367 f.
Tod Jesu, die dabei stattfindende *communic. idiom.* II 190. — T. d. Christen II 459. — T.'zustand, in den die Sterbenden eingehen II, 458 ff.
„Tradition“ nicht Objekt des Glaubens II 335. — nicht Glaubensurkunde II 411.
Traducianismus, Lehre davon I 400 ff. 456.
Transeunte Eigenschaften s. immanente E.
Transsubstantiation, Spuren dieser Lehre noch in der Augustana u. deren Apologie wahrnehmbar — kann sich nicht auf die h. Schrift berufen II 292.
Trichotomie od. Dichotomie? I 386 ff.
Trinität, Lehre davon I 151 ff. — immanente nur auf Grund d. ökonomisch. I 157 f. — Immanente Tr. I 162 ff. — der Gebrauch der Namen Vater, Sohn, Geist I 165 f. — im A. T. nicht *explicite* geoffenbart I 167 f. — die eigentl. Schwierigkeit d. Verständnisses I 170. — gegen den Subordinationismus I 170 f. — die drei Personen neben einander in der h. Schrift I 191 ff. — dogmatische Zusammenfassung I 193 ff. - Bestimmung d. Hypostasen in ihr. Verh. untereinander I 200 f.

Ubiquitas carnis Christi s. Gegenwart Christi.
Unbewufstes Absolute gibt es nicht I 140. 143.
Unendlichkeit, Eigensch. Gottes I 235 ff. — ihr Verhältn. zur creatürl. Endlichk. s. Endliche, das.
Unfehlbarkeit der Kirche II 386. — der h. Schrift II 417 f. — das Mass ders. II 420 ff 428 f
Unfreiheit des natürl Menschen I 469 ff. — d. U. d. sündigen Bewegung I 471. — d Wahlfreiheit i. d. U. I 473.
unio mystica II 361 ff. — *u personalis* II 114 ff. — *u. sacramentalis* II 291 ff.
Union, kirchliche, verwerfliche II 406.
Universalität der Gnade s. Allgemeinheit.

Unsichtbare u. sichtbare Kirche s. *ecclesia visibilis*.
Unsterblichkeit der Seele II 437 f. vgl. Beweise.
Unterwelt s Scheol. — Christus in d. U. s. Predigt.
Untrüglichkeit d. h Schrift s Unfehlbarkeit.
Unveränderlichkeit, Eigensch. Gottes I 243 ff. — ihr Verh. z. Schöpfung d. Welt I 339 ff. — Verh. z. Menschwerdung Christi II 96 ff. — Verh. z. Entäusserung II 148 ff.
Unvermögen z Guten s. Unfreiheit.
Ursprung der Seele I 398 ff. — der Sünde I 418 ff.
Urstand des Menschen s. Ebenbild.
usus legis triplex oder *quadruplex*, kann nicht b. d. Lehre v. Gnadenmittel d. Worts behandelt werden II 255 ff

Vater, Gott der V. ist in der Schrift zunächst gemeint, wenn sie v. Gott redet I 207 f. — s. Verhältn. z. Sohne I 201 ff.
Verdammniss, ewige II 477.
Verdienst Christi s *meritum Christi*.
Vergebung der Sünden: Effekt d. Rechtfertigung II 341 f. — Wirkung der Taufe II 269. — des Abendmahls II 289 f.
Vergewisserung der Realität nicht ohne Erkenntniss ders. I 5.
Verklärung Christi II 220 f — V. der Leiblichkeit II 478 f. — V. d Welt II 490.
Verordnung Gottes zur Seligkeit s. πρόθεσις.
Versöhnung, ihr Verhältniss zur Sühnung u. Erlösung II 193 f.
Verstockung s. Pharaos Verstockung.
Versuchung, diabolische I 425 f. — Charakter ders. I 426 f. — V. Christi II 174 ff.
Verwandlung s. Transsubstantiation.
viae causalitatis, *eminentiae*, *negationis*: irrige Eintheilung der Eigenschaften Gottes I 228.
Vokation eines Predigers, durch wen sie erfolgen soll II 398.
Volk Gottes, V. des Eigenthums Prädikate der Kirche II 375
Vollendung der Menschheit Gottes, die darauf bezügl. Hoffnung II 434 ff. — die vorläufige Vollendung d. Einzelnen II 458 ff. — die vorläufige Vollendung der Gemeinde II 463 ff — die schlüssliche Vollend. der Menschheit Gottes II 485 ff. — Vollendung der Welt II 490.
Vorbilder im A.T.: Unterschied v. d. prophet. Weissagung II 62 f.
Vorherbestimmung, führt sich auf eine ewige Causalität zurück I 291. — Begriff ders. I 311 f
Vorhererkennung, nicht identisch mit Präscienz, sondern e. aneignende Thätigkeit Gottes I 310 f
Vorsatz Gottes s. πρόθεσις.
Vorsehung, die Weise der Weltregierung, namentlich in Bezug auf d. Menschen I 410 ff. 413.
Vorstellbarkeit, die Realität e. Sache hängt nicht von der Masse der V. ab II 444.

Wahlfreiheit ist mit d. Selbstmächtigkeit gegeben I 375 f. 424. 433 f. — in d. Unfreiheit I 473 f. 510. — durch d. Allwissenheit Gottes nicht aufgehoben I 264. - die durch d. Berufung ins Herz gegeb. Spontaneität der Selbstentscheidung ist etw. anders als die Wahlfreiheit II 325.
Wahrheit, Eigensch. Gottes I 277 f. — Inhalt d christl. u. natürl. I 1 f. — formelle Gleiche I 11 ff. vgl. Sein — materiell. Unterschied I 25 ff. — Verhältn. d. christl. zur philos W. I 41 f. — der Begriff d. christl. W. kann nicht aus d. Begr. d. Religion überhaupt erhoben werden I 25 f. — christl. W. ist Heilswahrheit I 25 ff. — Erkenntniss d. W. generell begründet I 55 ff. — Recht d. individuell. Erkenntniss d. W. I 61. — Fortschritt der Erkenntniss der W. I 61 ff — Nothwendigkeit ders. I 64. — System der christlichen Wahrheit, Berechtigung u. Nothwendigk.

dess. neben u. nach dem der Gewissheit I 3 ff. — Unterschied von dies. I 7 ff. 46. 133. — falsche Unterscheidung von d. Philosophie I 33 f. — richtige Unterscheidung I 35 f. — das dem System d. christl. W. zugewiesene Territorium I 44 ff. — Voraussetzungen desselben I 45. — Inhaltsbestimmung des Systems I 44 ff 95 ff. — inwiefern es System ist I 51. — inwieweit die natürl. Wahrheit hereingezogen wird I 51 ff. — d. System der christl. W. trägt confessionellen Charakter I 66 ff. — Art d. Bedingtheit I 69. — warum nicht als kirchliche bezeichnet I 73 ff.

Weibessame, Summe der vom Weibe Geborenen II 38.

Weisheit Gottes I 120. 292 f. II 31.

Weissagung im A T. II 60 ff.

Welt, nicht anfangslos I 318 ff. — steht an und für sich nicht im Gegensatz zu Gott I 323. — Abbild von Gottes Herrlichkeit I 324. 424. — Vollendung d. Welt II 490 f. — W. des Glaubens im Gegensatz zur Welt d. natürl. Erfahrung I 2. — W.erhaltung zu scheiden v. d. Schöpfung I 391 ff. — beeinflusst von d. Erlösungsidee I 393 f. II 329 f. Begriff ders. 395 f. 407. 413. — W.gericht gemäss d. Werken II 480 ff. — W.regierung beeinflusst von der Erlösungsidee I 393. 408 II 329 f. — bei der Lehre von der Generation dogmat. zu behandeln I 393 ff — Begriff ders. I 406 ff. — Art ders. I 408 ff. 413.

Werden vgl. Sein. — Prinzip d. Werdens I 102 ff. — Vollzug d. Werdens I 286 ff. — Verh. zum Prinzip des Werdens I 287 ff. — Ziel d. Werdens II 434 ff.

Werk Christi II 157 ff.

Werke, gute, Begriff ders. II 364 ff. — Verhältn. z Rechtfertigung II 365 ff.

Widerspruchslosigkeit, Moment der Wahrheit I 22 ff. I 194.

Wiederbringung s. Apokatastasis.

Wiedergeburt, vollzieht sich durch d. Berufung II 314 ff. — W. u. Bekehrung. Quellort der christl. Glaubenslehre I 1 f. — die Taufe das Bad der Wiedergeburt II 271 f.

Wiederkunft Christi II 470 f. — damit verbunden: Entmächtigung u. Zunichtemachung d. Antichr. II 471. — „Fesselung Satans", erste Auferstehung, Verwandlung d. noch lebend. Gläubigen, Aufrichtung d. Reichs II 471. vgl. Letzte Dinge.

Willkür nicht in Gott I 118. 142. 306.

Wissenschaft, Grundlage ders. I 36.

Wort Gottes, primäres Gnadenmittel II 245 f. — geisterfüllt II 246 f. — Inhalt: der gekreuzigte Christus II 251 ff. — fällt nicht mit d h. Schrift in Eins zusammen II 252. — die Inspiration dieses Worts II 253 f. — ist Gesetz und Evangelium zugleich II 255 ff. — Verh. zu den Sacramenten II 301 ff. vgl. Schrift.

Wunder, nicht aus der Allmacht zu erklären I 253 f. — kommt nicht mit d. *concursus* überein I 398. — s. Wesen II 8 f. — Ausdruck der übernatürl. Offenbarung II 19 ff. — gemäss d. Schriftzeugniss II 22. — Umfang d. Wunders II 25 ff. — stellt Harmonie her in der natürlichen Welt II 30 f.

Zeit und Raum, Formbestimmtheiten d. Endlichen, ihr Verhältn. zu dem Unendlichen I 333 ff.

Ziel des Werdens: Nothwendigkeit dess. II 435 f. — das vorläufige Ziel II 447 ff. - das Endziel II 474 ff.

Zorn Gottes I 480 f. — nicht aus der Liebe herzuleiten I 285. 481.

„Zulassung" Gottes gibt es nicht, sondern vielmehr positives Eingreifen Gottes I 486 ff.

Zurechnung s. Imputation.

Zweck der Schöpfung I 297 ff. — volle Verwirklichung dess. II 490 f.

Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung II 452 ff. 458 ff.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Verzeichniss

der im zweiten Theil citirten und besprochenen Stellen alten und neuen Testamentes.

	Seite
Genesis:	
1, 3	66
3, 14	37
9, 26	42. 52
12, 1	66
12, 2 f.	67
15, 6	335. 351
41, 26	285
49, 18	63
Exodus:	
3, 10	66
4, 22	42
12, 14	287. 295
13, 9	295
17, 24	68
19, 5	55. 372
19, 6	226
Numeri:	
23, 21	52
23, 10	455
Leviticus:	
17, 11	200
Deuteron.:	
16, 3	295
21, 23	171
33, 5	226
Josua:	
2, 9 ff.	351
1. Samuel.:	
16, 1	66
28, 7	462
2. Samuel.:	
7, 14	53
1. Reg.:	
8, 27	223
Jesaias:	
1, 11	200
2, 3	60
7, 9	333
7, 14	53. 107
8, 8	53
9, 5	102
9, 6	53
9, 7 ff.	66
11, 1	50
14, 9 ff.	452
26, 19	454
30, 8	68
30, 27	66
30, 29	54
40, 1 ff.	12
43, 21 ff.	49. 51
44, 6	376
48, 4	51
52, 10	13
53, 1	14. 197
53, 9	212
53, 10 ff.	206
55, 11	66
64, 5	58
65, 17	482
66, 22	482
Jeremias:	
1, 9 ff.	66
23, 6	53. 102
23, 29	66
30, 2	68
31, 9	42
31, 18	321
31, 31 ff.	59
33, 16	53
Ezechiel:	
16, 1 ff.	52
16, 53	321
16, 60	52
Hosea:	
11, 1	51 f.
13, 14	454
Amos:	
3, 2	52
3, 7 f.	13. 65
9, 7	49
Micha:	
6, 6 ff.	200
Habakuk:	
2, 4	333
Sacharja:	
2, 10	53
4, 1	460
12, 10 ff.	467
Maleachi:	
3, 24	321
Psalmen:	
2, 7	220
6, 6	453
8, 5	121
10, 16	376
16, 8	212
16, 10 f.	445. 454
17, 15	455
19, 8 ff.	57. 60
19, 11	58
24, 9 f.	376
26, 9	455

	Seite
Psalmen:	
28, 3	455
30, 10	453
33, 9	66
33, 12	52
37, 31	57
40, 9	57
42, 1	486
49, 16	455
50, 8 ff.	200
51, 18	200
72, 18	22
73, 15	57
73, 18, 24 ff.	455
73, 26	445. 455
77, 15	22
86, 10	22
88, 6, 11, 13	453
98 2	12
102. 26	490
104, 29	453
110, 1	221
110, 4	229
113, 5	153
115, 17	453
136, 4	22
138, 6	153
144, 15	52
Hiob:	
3, 13	452
5, 9	23
10, 21 ff.	453
14. 22	452
19, 25 ff.	454
37, 14	23
Kohel:	
12, 7	453
Daniel:	
7, 13	121. 226. 472
7, 27	226, 472
7, 44	472
9, 18	58
12, 2	454. 479
Matth.:	
3, 2	376
3, 3	102
3, 11	264. 376
4, 1 ff.	177
4, 3 ff.	178
4, 17	202. 264
5, 1 ff.	458
5, 16	307
5, 17	59. 160. 257.
5, 45 ff.	143

	Seite
Matth.:	
6, 9	111
6, 10	376
6, 21	322
6, 25	428
7, 17	356
8, 12	485
8, 17	160
8, 20	121
8, 29	178
9, 13	103
10, 5	378
10, 7	245
10, 19	239
10, 20	247
10, 40	231. 247
11, 11 ff.	264
11, 12	204. 330. 376
11. 20	29
11, 25	14
11, 27	154. 203
11, 28	315
11, 29	153
12. 28	204. 376
12, 31 ff.	477
12, 33	356
12, 40	213
13, 1—9	383
13, 3 ff.	47
13, 24—33	47. 383
13, 29	392
13, 30	391
13, 44—50	383
13, 49	391
13, 58	29
15, 13, 15	122
15, 36	156
16, 1 ff.	29
16, 13	380
16, 14	202
16, 15	380
16, 17	15
16, 19	230
16, 22	176
16, 23	169
17, 2	156
17, 3	462
18, 18	381 f.
19, 15	276
19, 17	176
19, 28	470
20, 1 ff.	384
20, 23	230
20, 28	79. 160 f. 170. 183. 187. 195

	Seite
Matth.:	
21, 31	376
21, 33	384
21, 37	103
21, 43	384
22, 1 ff	376. 384
22, 2	103
22, 30	488
22, 41	103
23, 37	331
23, 38 f.	466
24, 9 ff.	470
24 14	246 413. 469
24, 24	34
24, 30 ff.	121. 232
24 31 f.	482
24, 35	490
25, 1	376
25, 6	54
25, 30	485
25, 31 ff.	233. 365. 463. 479. 480
25. 41. 46	477
26, 20. 26	286
26, 28	79 161
26, 39	176 f.
26, 64	121 ff.
27, 46	190
28, 18 ff.	203. 230 f.
28, 19	273. 265. 413
Marcus:	
1, 8	264
1. 15	346
1, 24	112
2, 9	315
4, 26 ff.	372 384
4, 28	378
4, 39	156
5, 34	334
6, 3	169
9, 42 ff.	477
10, 45	183. 187
13, 10	413
13. 32	448
14. 22	288
14, 24	184
14, 33	190
16, 12	15
16, 16	272. 276
Lucas:	
1, 16	321
1, 28	109
1, 33	491
1, 35	110

Lucas:

	Seite
1, 38. 42	109
1, 52 f.	153
1, 76	102
2, 52	112. 139
3, 16	264
3, 23	108
4, 13	169
4, 16	202
7, 16	202
7, 29	351
7, 50	334
8, 11	246
9, 2	245
10, 1	378
10, 5	245
10, 16	247
11, 2	111
12, 11 f.	428
12, 12	247
14, 14	467
14, 16 ff.	384
14, 17	315
16, 15	351
16, 22	456
16, 24	462
16, 26	456
17, 21	204 225. 376
18, 13	181
18, 19	176
19, 10	258
20, 27	288
20, 36	457
21, 24	466
21, 28	183
22, 19	288
22, 20	286 f.
22, 32	236
23, 43	213. 456. 461
24, 19	202
24, 26	211
24, 39	220
24, 47	264

Johannes:

	Seite
1, 4	67. 322 f.
1, 5	46
1, 9	322
1, 11 f.	46
1, 13	110. 334
1, 14	104. 153. 156
1, 16	290
1, 17	323
1, 18. 20 f.	202
1, 32 f.	241
1, 33	264
1, 41	391
2, 11	156
2. 23	29
3, 2	29. 265
3, 3 ff.	265. 271. 281. 320
3, 5	265. 317
3, 6	319
3, 13	125 f.
3, 16	43. 83. 193
3, 18	479
3, 21	46
3, 22. 24	264
3, 29	372. 376
3, 36	334. 480
4, 2	264
4, 48	29
5, 19 f.	155 f
5, 21	442
5, 24	441. 479
5, 26	83. 154
5, 28 f.	463. 478
5, 36	29. 103
5, 37 f.	72
5, 40	334
5, 46	72
6, 14	202
6, 35	334
6, 37. 44	47
6, 38	160
6, 47. 51	479
6, 52 ff.	281 f.
6, 62 f.	221. 282
6, 65	47
6, 69	112. 323
7, 17	46
7, 35	486
7, 38	240. 253
7, 40	202
8. 12	322
8, 33	63
8, 42	103
8, 46	175
8, 56 f.	456 f.
8, 58	104. 125 f.
9, 40 f.	43. 331
10, 16	47
10, 18	160. 172. 207
10, 25	29
10, 36	103
10, 37	202
11, 25	441. 443. 459
11, 40 f.	156
11, 51	253
11, 52	47
12, 24	211

Johannes:

	Seite
12, 27	177
12, 32	443
12, 34	122
12, 35 ff.	322
12, 40	14 f.
12, 41	54
12, 47	83
13, 2	169
13, 20	231. 247
13, 27	169
13, 34	262. 394
13, 35	444
14, 3	238
14, 6	267. 441
14, 9	15
14, 16 ff.	238
14, 21	14 f.
14, 23	99. 238. 361
14, 25 f.	238. 415. 417
14, 28	155
14, 30	169. 171. 175
14, 31	172
15, 1 ff.	363. 274
15, 3	245
15, 4 ff.	337. 353
15, 6	417
15, 17	394
15, 18	169
15, 26 f.	247. 415
16, 8	239
16, 9	43
16, 12	240
16, 13	415. 428
16, 14	241. 243. 267
16, 15	154. 240
16, 18 f.	238
16, 26	249
16, 28	126
17, 4	206. 226
17, 5	104. 125 f. 141. 219
17, 6	14 f.
17, 9 f.	239
17, 20 ff.	228 f. 239
17, 21	337
17, 23	361
17, 24 f.	207. 443
17, 26	361
18, 11	160
18, 37 ff.	46. 103. 203. 376
19, 28	206
19, 30	172. 210
19, 33 ff.	198
19, 37	467
20, 17	220
20, 19	220

Seite

Johannes:

20, 21 f. 247
20, 22 241
20, 26 f. 220
21, 1 13. 220

Acta:

1, 4 f. 250
1, 6 225. 373. 466. 472
1, 7 448
1, 8 232 245. 247. 415
1, 11 232
2, 11. 14 247
2, 24. 27 212
2, 35 219
2, 37 316. 330
2, 38 264. 266. 268. 270. 343
2, 41 273
3, 19 321. 343. 467
3, 21 223
4, 12 80. 267
4, 19 f. 415
4, 27 f. 172
5, 32. 42 415
6, 4 396
7, 56 ff. 121 ff.
8, 1 ff. 470
8, 13 273
8, 16 266. 270
8, 18 270
8, 27 329
10, 9 ff 428
10, 34 422
10, 35 47
10, 41 245
10, 44 270
10, 48 266
13, 32 220
14, 15 321. 347
14, 16 31
14, 25 ff. 329 f.
15, 3 321
15, 28 428
16, 14 316. 329
16, 15. 33 274
16, 30 330
17, 26 ff. 42
17, 28 219. 361
18, 8 274
19, 5 266
20, 21 346
22, 16 269
26, 18 321. 347
28, 16 322

Seite

Katholische Briefe.

Jacobus:

1, 3 351. 356
1, 13 177
1, 17 322
1, 18 251. 316
1, 21 316
2, 17 f. 19 f. 350 f.
2. 22. 25 350 f.
5, 8 448
5, 11 457
5, 19 f. 321

Petrus I.:

1, 3 208
1, 8 f. 486
1, 19 198
1, 23 316. 351
2, 2 304. 316
2, 5 ff. 372. 375
2, 9 25. 55
2, 12 307
2, 22 176
2, 24 188. 198
2, 25 347
3, 1 f. 16 307
3, 18 ff. 213
3, 21 269
3, 22 222
4, 6 450. 458
4, 7 448
4, 13 15
5, 13 378

Petrus II.:

1, 4 364
1, 10 321
1, 20 f. 72
3, 7 490
3, 8 f. 449
3, 9 43
3, 10 490
3, 13 2. 482

Johannes I.:

1, 5 322
1, 7 170
1, 8 f. 356
2, 1 f. 226. 228
2, 2 43 194
2, 4 161. 181
2, 17 490
2, 18 470
2, 20 27 249

Seite

Johannes I.:

3, 2 83. 441 485 f
3, 9 316
3, 14 480
4, 19 ff. 355
5, 1 355
5, 11 441

Johannes II.:

13 378

Judas:

4 273

Paulus-Briefe.

An die Römer:

1, 3 108
1, 4 220
1, 5 334. 336
2, 6 365. 480 482
2, 12 f. 339 f.
2, 14 ff. 44
3, 4 351
3, 19 171
3, 20 58
3, 24 185
3, 25 162. 170. 181. 198 339
3, 28. 30 339
3, 31 60. 269. 371
4, 1 ff 63
4, 3. 5 335. 339. 341
4, 8 341
4, 9-22 339
4, 24 335
4, 25 208. 315
5, 3 356
5, 9 442
5, 12 ff. 91, 373
5, 15 195
5, 16 ff. 315
5, 18 ff 161
5, 20 58
6, 1 ff. 269
6, 3 274
6, 10 459
6, 11 f. 269
6, 15 355
7, 9 359
7, 12 171
7, 18 359
7, 22. 25 171
8, 3 103. 112
8, 5 355
8, 7 ff. 359
8, 10 f. 242

Seite

An die Römer:

8, 14 ff. 249. 342. 359. 442
8, 15 f. 248. 442
8, 17 441
8, 19 15
8, 23 183. 441
8, 24 64
8, 26 248. 249
8, 33 f 241
8, 34 208 222. 226 ff.
9, 1 ff. 53 ff.
9, 20 ff. 392 484
10, 4 59. 257
10, 8 ff. 399
10, 14 f. 246. 413
11, 12 473
11, 15 193. 467. 473
11, 17 63. 430
11, 25 f. 466. 469, 473
11, 29 467
11, 36 377
12, 1 f. 208
12, 4 ff. 397
12, 6 427
13, 14 462
14, 7 353
16, 25 f. 16

An die Korinthier I.:

1, 7 15
1, 8 f. 442
1, 13 f. 274
1, 14 422
1, 17 f. 336
1, 23 f. 31
1, 30 164 183
2, 2 255. 336
2, 4 429
2, 6 ff. 32
2, 9 f. 16. 442
2, 12 67. 247. 415
2, 13 429
2, 14 31
3, 1 304
3, 9. 16 372
4, 1 398
4, 15 236. 251
5, 7 198
6, 9 ff. 393
6, 11 338
6, 19 361
6, 20 184
7. 14 f. 274
7, 23 184
7, 40 422
9, 24 ff. 457
10, 4 54
10, 11 448
10, 16 287 f.
10, 18 ff. 295
11, 24 286
11, 27 ff. 298 f.
11, 30 301
11, 31 480
12, 4 ff. 396
12, 12 374
12, 13 267
12, 25 382
12, 27 372
12, 28 427
12, 29 f. 395
13, 12 486
13, 13 356
13, 28 382
14, 14 ff. 327
14, 26 15. 382
14, 29 395
14, 30 15
14, 31 427
14, 32 395
14, 40 395
15, 1 ff. 251
15, 5 ff. 220
15, 17 208
15, 18 450
15, 22 373
15, 24 219. 373. 466. 491
15, 28 6. 77. 223. 482. 492
15, 44 478
15, 45 82. 91. 122. 373
15, 51 ff. 471

An die Korinthier II.:

1, 20 60
1, 21 249
1, 22 441
3, 6 396
3, 16 321 347
3, 18 441
4, 3 f. 14
4, 4 ff. 322
4, 13 399. 427
4, 16 461
5, 1 462
5, 2 ff. 445
5, 3 462
5, 4 371
5, 5 441
5, 8 456. 462
5, 10 365. 367. 479 f. 482
5, 15 188. 343
5, 17 25 236. 317
5, 18 187. 396
5, 19 83. 164. 193 f. 336. 398
5, 20 398
5, 21 112. 164. 176 188. 198
7, 9 f. 325 f.
8, 9 142. 153
11, 2 372. 376. 392
12, 1 ff. 15
12, 3 f. 428
13, 5 242

An die Galater:

1, 7 f. 398
1, 8 415
1, 8 f. 422
1, 12. 16 15
1, 20 242
2, 2 428
2, 11 ff. 429
2, 16 339
3, 1 255
3, 2 336
3, 4 273
3, 13 162. 170 f. 184. 188. 198
3, 24 58
3, 27 267. 272. 274. 304. 462
3, 28 374. 382
3, 29 63
4, 2 58
4, 3 63
4, 4 39. 103
4, 5 f. 342
4, 6 248 f.
4, 7 441
4, 9 63
4, 19 241. 251
4, 26 378. 444
5, 6 367
5, 22 356
6, 15 236

An die Ephesier:

1, 5 342
1, 6 f. 80

Cap.	Seite
An die Ephesier:	
1, 7	185
1, 9	16
1, 10	82. 482
1, 14	183 441
1, 17	15
1, 18	322
1, 22 f.	231
1, 23	223. 361. 364
2, 57	208. 443
2, 6	364
2, 8	339 f.
2, 10	317
2, 12	444
2, 14	430
2, 16	182
2, 19 f.	380
2, 21 f.	375. 379
2, 22	372
3, 17	337
3, 19	153
4, 8	262. 308. 383. 394
4, 9	213
4, 10	223. 230 f.
4, 11	382. 394 427
4, 16	379
4, 24	317
4, 30	183. 441
5, 1	143
5, 2	198 201
5, 5	393
5, 9	356
5, 25	374 393
5, 26 f.	270. 372
5, 28 f.	375
5, 30 ff.	293. 304. 361. 365. 375
5, 31 f.	376
5, 32	361
6, 8	365
An die Philipper:	
1, 6	442
1, 7	165
1, 11	356
1, 21	445
1, 23	456. 461
2, 5 ff.	142 f.
2. 7	105
2, 8	170
2, 9	206. 217
2, 13	317
2, 15 ff.	386
3, 9	339
3, 11	467

Cap.	Seite
An die Philipper:	
3, 12	421. 457
3, 15	15
3, 21	83
An die Colosser:	
1, 14 ff.	82. 376
1, 16 f.	40
1, 20 f.	193 f. 482
1, 21	182
1, 24	91
1, 26	16
2, 6 f.	337
2, 8	63
2, 11	267 272. 274
2, 12	336
2, 13	271
2, 14	170. 188
2, 15	207
2, 17	61. 63 197. 265
2, 19	379
2, 20	63
3, 3 f.	441
3, 10	317
3, 11	375
3, 16	413
An die Thessalonicher I.:	
1, 3	352. 356
1, 5	429
1, 9	321. 347
2, 13	429
4, 9	249
4, 13	215 444 450. 458
4, 15 ff.	471
An die Thessalonicher II.:	
2, 3 f. 6 f.	470
2, 9	34. 470. 471
An Timotheus I.:	
2, 4	43
2, 6	184. 187. 195
3, 15	386
3, 16	14 f. 351
4. 6	170
5, 22	397
6, 12	360
6, 16	322
An Timotheus II.:	
1, 9 f.	321 f.
2, 5	360
2, 20	389
2, 21	392
3, 5	352
3, 15 ff.	72

Cap.	Seite
An Thimotheus II:	
4, 3	398
4, 6 ff.	457
4, 7	353. 360
An Titus:	
3, 5 f.	271
An die Hebräer:	
1, 1	202. 448
1, 3	222
1, 5	71
1, 11 f.	490
2. 6 ff.	121
2, 14	105. 170. 471
2, 17	162. 181
2, 18	193
3, 7	71
4, 14	223
4, 15	112. 176. 201
5, 6	229. 491
5, 8	160. 176. 201
5, 19	236
6, 2	274
6, 18 ff.	443
6, 20	491
7, 17. 24	229
7, 25	226 f.
7, 36 ff.	201. 223
8, 1	222
9, 10	294
9, 12	226
9, 14	226. 228. 294
9, 15	185
9, 24	236 f.
9, 27	477
9, 28	232
10 7 ff.	160 201
10, 15	71
10, 22	268. 272
10, 26	477
11, 1	234. 356
11, 13	64. 456 f.
11, 17	351
11, 31	351
11, 35	183
11, 39	63. 456 f.
12, 1	63
12, 2	154. 222. 437
12, 3	169
12, 22 ff	445. 457
Apocalypse:	
1, 3	448
1, 13	121 ff.
2, 10	353
3, 5	457

Cap.	Seite
Apokalypse:	
3, 11	54. 353
6, 11	457
7, 1 ff.	472
7, 9	458
7, 14	457
7, 16	486
10, 1 ff.	468
13, 13. 15	470
14, 13	457. 458. 461. 480
14. 14	121 ff.
19, 7. 9	376
20, 4	472 f.
20 6	471
20, 7 ff.	475 f.
20, 8. 10	484
20, 12 f.	365. 367. 478 f. 480
21, 1 ff.	458. 482
21, 2	370. 444
21, 3	377
21, 4 ff.	486
21, 6	486 492
22 5	491

Verzeichniss

der im zweiten Theil citirten Autoren.

Biedermann 19. 78. 94. 438. 440.
Beyschlag 94. 103.
Böhl 110. 191.
Delitzsch 182.
Dorner 83 f. 118. 120. 313 f. 318. 325. 345. 483.
Erdmann 485.
Hartmann 24.
Herrmann 319.
v. Hofmann 44. 98. 108. 122. 143. 154. 172. 191. 198. 213. 206. 273. 275. 288. 339. 374. 456.
Holtzmann 274.
Kaftan 28.
Kahnis 235. 315.
Loofs 366.
Martensen 81. 334. 483.
Orelli 199.
Philippi 235. 254. 308.
Riehm 182. 200.
Ritschl 95 f. 171. 182 ff. 199. 362. 377.
Rothe 417.
Schleiermacher 33. 209. 430. 437. 440.
R. Schmidt 277.
Schultz 95 f. 103. 174.
Schweizer 19. 78 f. 94.
Sieffert 171.
Wangemann 406.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Frank, Franz Hermann Reinhold <<von>>,

Systematische Theologie

Bd.: II,2

1886

Th.u. 157 g,II-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11889968-3